

Piccola Biblioteca 280

Elvio Fachinelli

LA FRECCIA FERMA

Tre tentativi di annullare il tempo



ADELPHI

Di Elvio Fachinelli (1928-1989) sono già apparsi presso Adelphi *Claustrofilia* (1983) e *La mente estatica* (1989).

PICCOLA BIBLIOTECA ADELPHI

280

DELLO STESSO AUTORE:

Claustrofilia
La mente estatica

Elvio Fachinelli

LA FRECCIA FERMA

Tre tentativi di annullare il tempo



ADELPHI EDIZIONI

© 1992 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
ISBN 88-459-0874-7

INDICE

<i>Premessa</i>	15
-----------------	----

I. L'uomo che annullava il tempo	17
----------------------------------	----

L'appuntamento difficile, 19 - Una vita secondo Mosè, 21 - La segmentazione del tempo, 22 - L'uomo di Zenone, 24 - Serie, cerimoniale, macchina morale, 26 - Dai modelli assoluti al water, 29 - Il conflitto impersonale, 32 - Freud e i freudiani, 34 - Von Gebattel, 39 - Un problema teorico, 42.

II. Battito, ruota, freccia	45
-----------------------------	----

La pulsazione divina, 47 - Il bambino-dio, 48 - Il «qui» e l'«ora», 52 - Il tempo come ruota, 54 - Magia e scienza di fronte al tempo, 58 - Prometeo e anti-Prometeo, 60 - Dove sta l'ossessivo?, 63.

III. La ferocia degli antenati	67
--------------------------------	----

Morti e antenati, 69 - La morte e il gruppo arcaico, 71 - Dipendenza del gruppo, 74 - Lo sdoppiamento del morto, 78 - Noi stessi i nostri arcaici, 80 - Conseguenze dello sdoppiamento, 82 - La morte come assassinio, 83 - La morte come punizione, 85 - Il distanziamento, 86 - Le obbligazioni dei vivi, 88 - Riti funebri, incorporazione, norme, 89 - Tregua, non pace, 93 - Il funambolo e la disperazione, 94.

iv. L'assicella ossessiva 101

Un mondo dentro l'altro, 103 - Il postulato ossessivo, 105 - Autonomia e morte dell'altro, 107 - La posizione d'indecidibilità, 108 - Chiarimento sull'ambivalenza, 111 - La soluzione ossessiva, 112 - Lo scacco, 115 - Colpa come rito d'espiazione, 116 - La (con)fusione col morto, 117.

v. Una microsocietà arcaica 119

Il governo dei morti-viventi, 121 - La Legge ossessiva, 123 - Identità di movimenti e differenze di risultati, 124 - L'ossessivo come microsocietà arcaica, 125 - *Totem e tabù*. Costruzione di un puzzle, 126 - *Totem e tabù*. Il problema delle «concordanze», 128 - *Totem e tabù*. Che cosa è proibito?, 130 - Un problema comune, 132.

vi. Il fenomeno fascista 135

«Rivelazione» o «parentesi» storica, 137 - La novità del fascismo. Il fascismo ininterpretabile, 139 - La patria muore, 141 - L'amalgama fascista, 144 - La patria non deve morire. La patria diventa romana, 147 - I riti della patria, 149.

vii. Spunti e conclusioni 153

Specifico e ripetibile, 155 - Catastrofi del sacro, 156 - L'uno e i molti, 171 - La società come bonhomme, 173 - Fine di Marco Polo, 174 - Il «matto» è sempre possibile, 175 - Il tipo di differenza, 176 - Attori e messa in scena, 178 - Il dispiegamento delle posizioni, 178 - Una cellula genetica, 181 - Storie possibili e impossibili, 182 - Cronotopia, 186.

APPENDICE

Sulla <i>Verleugnung</i> freudiana	189
Il re seduto	203
<i>Indice dei nomi</i>	205

LA FRECCIA FERMA
TRE TENTATIVI DI ANNULLARE IL TEMPO

*Zénon! Cruel Zénon! Zénon d'Élée!
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas!*

P. VALÉRY, *Cimetière marin*

PREMESSA

Questa ricerca nasce all'interno dell'esperienza psicanalitica, come effetto primo della sorpresa provocata in me dal comportamento di colui che qui è chiamato «l'uomo che annullava il tempo». A lui sono dunque debitore delle riflessioni ora raccolte e a lui sono dedicate.

Come si noterà, in esse manca quasi per intero ogni terminologia psicanalitica. Non soltanto perché questa terminologia si è, nell'uso specialistico e anche comune, irrigidita in un formulario ipostatizzato che spesso impedisce, anziché facilitare, la comprensione delle situazioni concrete. Ma soprattutto perché, seguendo il filo della ricerca, mi sono visto costretto ad oltrepassare l'ambito analitico e ad occuparmi anche di altri problemi, con altre formulazioni. Si noterà però come esista un collegamento continuo tra interno ed esterno; un collegamento che si riflette anche nei problemi più strettamente analitici.

L'interrogazione sul tempo e sui modi di elaborarlo, per esempio, coinvolge direttamente il tempo *dell'analisi* e *nell'analisi*. Questo argomento, a mio avviso centrale per il futuro della psicanalisi e per il suo intervento, è stato finora abbastanza tralasciato. Tanto che si potrebbe, senza troppa ingiustizia, vedere in essa un

altro tentativo di annullare il tempo... Su questo spero di tornare in un prossimo lavoro.

Alcuni dei paragrafi del libro sono in corsivo, per distinguerli dal resto: sono interventi sul testo stesso, o spunti più problematici; indicano insomma un lavoro per così dire di secondo grado rispetto alla linea generale della ricerca.

Armenistis, estate 1979

E.F.

Ringrazio Magda Esposito, Andrea Sabbadini, Fausto Petrella, Sergio Benvenuto, Valentina Fortichiarì, Paolo Volponi, Gabriella Buzzatti, Enzo Morpurgo, Maria Pingitore, Roberto Orefice per i suggerimenti, gli spunti, le critiche che in varie occasioni mi hanno dato.

I

L'UOMO CHE ANNULLAVA IL TEMPO

Una prima stesura di questo capitolo venne letta e discussa in un seminario dell'Associazione di Psicoterapia Critica, a Milano, nel maggio 1978, e pubblicata nell'antologia *Il tempo in psicoanalisi*, a cura di Andrea Sabbadini, Feltrinelli, Milano, 1979, pp. 175-90.

Ecco cosa succede, in un giorno d'inverno del 1977, in una grande città italiana, a un piccolo industriale di quarantacinque anni:

L'APPUNTAMENTO DIFFICILE

Deve incontrare un avvocato per fargli vedere dei documenti che si riferiscono alla sua dichiarazione fiscale. L'appuntamento gli viene fissato alle 18.30; chiede di spostarlo di un'ora, perché prima deve andare dallo psicanalista. L'appuntamento gli viene dunque spostato alle 19.30 circa. Dopo di che, comincia a essere còlto da un'incertezza: a quell'ora, sua moglie non è ancora tornata a casa dall'ufficio e allora, come fa ad andare dall'avvocato?

La moglie lo deve dunque accompagnare? Non è così. I documenti che vuol far vedere all'avvocato sono collocati, a casa sua, su uno scaffale e l'altro giorno sua moglie ci ha messo su un settimanale, «Il Mondo». Ora, guardando di sbieco la copertina del settimanale, gli è parso di veder scritto: «Supplemento del "Corriere della Sera"», o qualcosa di simile. Cioè, supplemento di un quotidiano, vale a dire di qualcosa che egli non può leggere, perché i quotidiani escono anche la domenica, e *lavorare la domeni-*

ca è peccato mortale. Toccare il settimanale per tirar fuori i documenti sarebbe ugualmente peccato mortale, per lui, e perciò, se la moglie fosse a casa, chiederebbe a lei di fare l'azione proibita. Ma la moglie, per le 19-19.30 non sarà ancora a casa.

Pensa di telefonare all'avvocato per rimandare l'appuntamento. Ma non è possibile: ha accettato lui stesso l'appuntamento, poco prima, quello lo prenderebbe per matto. Bisogna dunque che si decida a estrarre da solo i documenti e ad andare dall'avvocato. Dopo, farà «l'annullamento».

L'«annullamento» consiste in questo: rifarà *in senso inverso* tutte le azioni che ha compiuto dal momento in cui ha estratto i documenti da sotto il settimanale. Uscito dallo studio dell'avvocato, scenderà le scale voltato all'insù, farà retromarcia con la macchina, fino a casa sua, salirà le scale di casa sua guardando all'ingiù. Finalmente arriverà allo scaffale da dove ha preso i documenti e ve li riporrà, esattamente nella posizione in cui si trovavano prima e con un gesto inverso a quello con cui li ha presi. A quel punto l'azione peccaminosa sarà stata «annullata».

Questo particolare modo di procedere, che qui è stato descritto in modo molto semplificato, è inserito in un modo generale di vivere ossessivo di cui darò ora un resoconto.

Dal momento di alzarsi dal letto, la mattina, fino a quello di addormentarsi, la sera, tutto *deve* essere compiuto secondo un « sistema » di regole minuziose e complicate: tanto che, per non sottoporvisi, egli trascorre la maggior parte della giornata seduto davanti al televisore, avendo « rinunciato » quasi a tutto. Il più semplice movimento da parte sua — spostare un braccio, alzarsi, fare qualche passo — implica l'obbligo di osservare tanti e così precisi procedimenti che egli preferisce rimanere seduto, anche se rimanere seduto, inerte, non lo libera dal « sistema ». Sopravvivono, di necessità, le funzioni elementari: nutrirsi, defecare, orinare; anche queste però rese interminabili dalle regole di osservanza. L'attività sessuale è ridotta a qualche masturbazione (in base al « ragionamento »: se mi vieto anche questo, tanto vale morire). Esce per andare in piscina — non sempre fa in tempo — e per venire all'analisi (all'inizio, pur uscendo di casa un paio di ore prima, non riusciva ad arrivare se non alla fine della seduta, o dopo la seduta, tante sono le regole che deve seguire nel salire in macchina, guidare, percorrere un percorso obbligato, salire da me). Qualche « movimento » in più si è reso necessario all'inizio dell'analisi, per via del suo costo: incontro con i dirigenti della società di cui è azionista, con l'avvocato di fiducia, eccetera. Anche il vestirsi è oltremodo intralciato: alcune volte finisce per uscire con i pantaloni sbottonati e le scarpe slacciate. Così dicasi del tagliarsi la barba e i capelli.

Ciò che comanda questa vita è, esplicitamente, il decalogo di Mosè, ma straordinariamente esteso e ramificato al di là delle sue enunciazioni letterali. Per esempio, il sesto comandamento impone di non commettere atti impuri. Ma l'atto impuro ha perso la sua corposità, la sua delimitazione: atto impuro è allora dire la parola *giallo*, perché giallo rimanda a *limone*, e limone a *limonare*... O ancora: è necessario santificare la domenica, giorno del Signore. Ma anche il lunedì, perché è contiguo alla domenica, e il martedì... e così si creano periodi interi, di settimane e mesi, nei quali è impossibile fare nulla, perché sono dedicati al Signore.

LA SEGMENTAZIONE DEL TEMPO

Perdendo la sua concretezza, spostandosi lungo queste bizzarre vie mentali, la legge non ha però attenuato il suo rigore: essa insegue accanita il peccato in ogni allusione remota, lungo fili e diramazioni via via più tenui e distanti. Qui essa agisce implacabile e minacciosa mentre, per paradosso, il suo rigore si attenua proprio nel punto di partenza, laddove è in causa il concreto peccare. Abbiamo visto infatti come, con l'aiuto di un «ragionamento» di sopravvivenza, egli ha mantenuto la masturbazione; inoltre, proprio a causa delle osservanze, egli finisce regolarmente per non riuscire ad andare a messa, la domenica.

A questo punto dunque il peccato, il male, cacciato in ogni direzione, in ogni azione, parola e pensiero, risulta ovunque presente. Il rimedio

più semplice per non peccare è quello di sopprimere azioni, parole, pensieri. E così succede effettivamente, in gran parte. Ma vi è un *residuo* non eliminabile, azioni parole e pensieri inevitabili.

Per questo residuo si pone allora il compito di effettuarlo in modo da non commettere infrazione della legge. Scendendo dal letto, toccherà il suolo col piede destro, per esempio (in base al fatto che la destra, per ragioni di connessioni mentali, è il bene rispetto alla sinistra male). Ma già all'interno di questo semplice atto si presentano diverse possibilità: vale a dire, in ogni attimo si ripresenta l'alternativa del male rispetto al bene, in ogni attimo c'è un comportamento doveroso rispetto a un comportamento vietato.

Il risultato di quest'alternativa che si presenta continuamente è la suddivisione, la segmentazione del tempo concreto, del tempo come flusso e forma individuale dell'azione, in una serie di tempuscoli tendenzialmente sempre più piccoli. Ognuno di essi è separato e isolato dagli altri, allo scopo di effettuare nel modo giusto il segmento di azione corrispondente e per mantenerlo distinto dal tempuscolo successivo in cui si ripresenta l'alternativa. Il tempo si segmenta tendenzialmente all'infinito, in connessione col ripresentarsi tendenzialmente infinito del male. Ogni azione, già di per sé residuale, viene frammentata in una serie di atti sempre più piccoli e con ciò diventa enormemente lunga e difficoltosa.

Si potrebbe dire che questo procedimento ossessivo incarna, rispetto al tempo, una delle aporie sul movimento enunciate da Zenone d'Elea. Nella prima di esse, riportata da Aristotele, si enuncia che « se esiste il movimento, è necessario che il mobile percorra infiniti tratti in un tempo finito; ma ciò è impossibile, quindi il movimento non esiste ». La dimostrazione data da Zenone è la seguente: « ciò che si muove deve percorrere una certa distanza: ma essendo ogni distanza divisibile all'infinito, ciò che si muove deve prima attraversare la metà della distanza che percorre e poi il tutto. Ma prima di aver percorso la metà della distanza, deve attraversare la metà di quella e di nuovo la metà di quest'ultima. Ma se le metà sono infinite per il fatto che di ogni tratto preso è possibile prendere la metà, è impossibile percorrere in un tempo finito infiniti tratti ».¹ In questo modo, nella realtà vera, non apparente, la freccia scoccata dall'arco di Zenone rimane immobile al punto di partenza.

Questo procedimento della divisione o dicotomia è presente, abbiamo visto, anche nel caso del nostro ossessivo. Per compiere una determinata azione, occorre un certo tempo. Ma dato che il tempo è divisibile all'infinito, risulta impossibile compiere l'azione. In sostanza, da questo punto di vista, egli dimostra in vivo l'impossibilità dell'agire, attraverso una divisio-

1. Cito l'esposizione di Simplicio (*Phys.*, 1013, 4), più ampia e più chiara di quella alquanto sommaria di Aristotele. Si veda *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, a cura di Angelo Pasquinelli, Einaudi, Torino, 1958, pp. 259-60.

ne tendenzialmente senza fine del tempo: anche per lui la freccia scoccata, immobilizzata dall'infinità del tempo anziché da quella dello spazio, non raggiunge mai il bersaglio. (In effetti, la divisione interessa lo svolgimento dell'agire nel tempo come, nel caso di Zenone, il movimento del mobile nello spazio; per astrazione, parliamo di divisione del tempo e dello spazio).

In Zenone, la dimostrazione è volta a sostenere e difendere, contro l'irrisione dei contemporanei, la concezione dell'«è» di Parmenide, del «tutto come uno»,¹ ingenerato, imperituro, indiviso, immobile... Questo «è» di Parmenide corrisponde a una «parola-verità-realtà» che esclude da sé il «non è», esclude quindi anche l'«era» e il «sarà»; è cioè eterno non per somma del presente con un infinito passato e con un infinito futuro, ma come presente che esclude da sé ogni passato e futuro, proprio come quello della grammatica.² Vi è quindi una immobilità fissa nel tempo e nello spazio che si difende, potremmo dire, attraverso le argomentazioni di Zenone; come, nel caso dell'ossessivo, le operazioni volte alla più perfetta esecuzione dell'agire comportano in realtà la sua tendenziale esclusione, la riaffermazione di uno stato di immutabilità e immobilità nel presente. Non c'è né futuro né passato, c'è una condizione «stazionaria» nella permanente irrequietezza.

In un caso e nell'altro, si tratta poi di operazioni condotte sul terreno dell'avversario, di compromessi con ciò che deve essere respinto: ciò è già stato rilevato

1. Platone, *Parmenide*, 127e-128e.

2. Guido Calogero, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, p. 134.

dalla critica filosofica, nel caso di Zenone,¹ e risulta evidente dall'analisi del nostro ossessivo.

SERIE, CERIMONIALE, MACCHINA MORALE

Di qui, come si vede, l'uso improprio del termine «cerimoniale», usato di solito, per questo tipo di comportamento. Esso può valere per un momento di cristallizzazione, di immobilità, sulla via della segmentazione temporale, e qui esso ha allora, effettivamente, l'aspetto e quasi il ritmo di una serie di atti prestabiliti ed eseguiti con assoluto rigore in vista di uno scopo. Ma il «sistema» non cessa di ramificarsi e così travolge la serie e il suo svolgimento. Piuttosto si dovrebbe parlare di un comportamento e di un tempo dell'osservanza, dell'obbedienza alla legge, che batte in opposizione al male onnipresente.

Qual è il limite di questo processo? Non ve n'è alcuno interno, esso è a rigore un processo all'infinito, come è infinito il corso del pensiero e la caccia al male che in esso si svolge. Gli arresti, le pause, sono provvisori. Quando si arriva all'esaurimento fisico, per esempio, al momento in cui si dice: basta, non ne posso

1. *Ibid.*, pp. 179-82; si veda anche Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975, pp. 89-93, per il quale Zenone, pur nello sforzo di salvaguardare la «matrice divina» della concezione di Parmenide, disobbedì al maestro, seguendo sino alle estreme conseguenze «il cammino distruttivo del non essere, cioè dell'argomentazione dialettica».

più, Dio non può volere questo da me. Allora si ha un attimo di sollievo: ma solo per consentire al processo di riprendere più tardi, e talvolta più intensamente di prima. Oppure quando balena la vita esterna, la vita di tutti, con tutto ciò a cui si deve rinunciare: c'è un soprassalto, un tentativo di riprendere in mano qualcosa che si è lasciato cadere. Oppure quando, si direbbe, la legge stessa consente al suo interno uno stratagemma, una gherminella, tale da portare a un risparmio di azioni obbligate, a una loro condensazione. È un «sistema nel sistema», per così dire. Se per esempio una serie di azioni può essere effettuata soltanto «una volta al giorno», allora si costituisce una specie di protezione rispetto alla loro segmentazione senza fine, perché altrimenti si darebbe inizio alla comparsa di «altre volte». Ma in ogni caso subentra rapidamente il problema dell'infrazione, e con esso quello dell'«annullamento».

Ora esso ci risulta più chiaro. Il tempo è segmentato in una serie di tempuscoli, ognuno dei quali è chiuso e delimitato in sé. A un «ora» succede un altro «ora». Se in uno di essi si verifica un'infrazione, un'inosservanza, ciò significa che l'atomo di tempo non è stato concluso nel modo giusto, è aperto sul successivo, su tutti i successivi, e li coinvolge radicalmente nel male. Mentre la legge segmenta il tempo in una serie di singoli atti doverosi, il male che essa combatte tende a propagarsi verso l'avanti, a coinvolgere, partendo da un solo punto di sforacchiamento, per così dire, l'intero corso delle azioni. La legge costituisce un tempo se-

zionato, diviso; il male ricostituisce un tempo consecutivo, che nella sua continuità permette una *storia*, seppure interamente negativa, interamente colpevole. Agli «ora», «ora», della legge – puntiformi, isolati l'uno dall'altro – si sostituisce un «ora» collegato a tutti i successivi «dopo» del male. Di qui la necessità di procedere, nell'«annullamento», a chiudere di nuovo tutti i tempuscoli resi negativi, a rifare o riparare in senso inverso i segmenti di azioni corrispondenti. E di qui l'importanza fondamentale di non lasciar trascorrere troppo tempo, troppe azioni, altrimenti il compito diventa massacrante o impossibile.

Da notare, inoltre, che quanto più l'azione peccaminosa è in apparenza lieve, facile da correggere, tanto più forte si fa sentire l'urgenza della riparazione. Se infatti si tratta di qualcosa che è «al di là delle forze umane», è giocoforza rinunciare; ma in tutti gli altri casi – per esempio, riporre al suo posto una rivista – l'esigenza dell'annullamento diventa incoercibile. È chiaro che ovunque si presentano subito delle impossibilità: ridire al contrario tutto ciò che si è detto, far rientrare nel corpo le proprie urine, vomitare ciò che si è già digerito. Sarà solo un esame scrupoloso e angosciante che ci consentirà di dire fin dove si deve andare, e dove si deve rinunciare, sostituendo all'azione impossibile un condensato, un simulacro di azione da far valere come equivalente.

L'insieme di queste operazioni tende a stabilire un tempo seriale, senza storia, collezione infinita di «ora»; ad esso si oppone in continuazione la forza del male, che a questo tempo

segmentato oppone debolmente, ma senza interruzione, un tempo unitario, in cui il presente dell'«ora» è collegato al futuro del «dopo», seppure in modo totalmente negativo e colpevolizzato. Il primo tipo di tempo è reversibile, meccanico, preciso; il secondo irreversibile, tendenzialmente dilagante e angosciante. Il primo tende a prevalere, il secondo si fa impercettibile, ma non scompare mai del tutto. La vita, nel senso comune della parola, quasi scompare, ridotta a poche isole assediate; prevale il battito impersonale di una specie di *macchina morale* che occupa quasi tutto l'orizzonte. La vita è continuamente rinviata a un «domani» che non spunta mai, perché il battito della macchina non ha interruzioni.

DAI MODELLI ASSOLUTI AL WATER

Questo è l'esito di un processo che ha ormai oltre trent'anni, dalla prima adolescenza fino alla piena maturità.¹ È ora il momento di chiedersi perché e come mai esso si sia instaurato. Ciò si può ricavare, in primo luogo, osservando i procedimenti, il funzionamento della macchina stessa. Dal tipo di operazioni effettuate pos-

1. Il pieno sviluppo di esso è stato certamente favorito dalla posizione economica del soggetto, tale da sottrarlo abbastanza facilmente alle esigenze comuni di guadagno, di competizione e così via. In definitiva, egli ha potuto sottrarsi all'urgenza del tempo lineare storico-economico; ma la sua posizione economica ha favorito o consentito il processo, *non* lo ha determinato.

siamo dedurre il senso del suo intervento. Ecco alcuni esempi molto banali. Il nostro amico non può mettere la cintura ai pantaloni. Perché? Perché... perché è un oggetto in più... e mettersi degli oggetti in più è indice di vanità, e la vanità è un peccato grave... *ma qui non ci si ferma*, e così apprendiamo che il desiderio di essere elegante, di fare colpo, di brillare, è stato sempre molto vivo in lui, sostenuto dal modello di uomo «in gamba», elegante, conquistatore di donne, propostogli in particolare dalla madre quand'era bambino. Altro esempio. È fortemente preoccupato, durante il giorno, dal problema del water: bisogna a tutti i costi che il coperchio del water sia su, abbassarlo è peccato. Perché? Perché... abbassare il coperchio del water è come chiudere le porte, peccato... ed è peccato perché chiudere le porte significa considerare gli altri dei ladri, e questo è peccato... *di qui si passa* al problema di attaccare, criticare gli altri, dominarli, problema tormentoso per lui tanti anni fa: un uomo «in gamba» è un uomo deciso, imperioso, franco nelle sue opinioni e nelle sue critiche, come era suo padre.¹

In entrambi questi esempi, abbiamo dunque una serie di equivalenze tra oggetti e situazioni

1. In un sogno, il rapporto tra il «water su» e la posizione virile si precisa ulteriormente: *il water non sta su, è come di plastica molle, e lui si trova accanto al letto di un uomo, con la sensazione di essere una donna*. Il water di plastica rimanda immediatamente nelle associazioni al pene che non sta su, al problema di una scelta tra tendenze passive e attive, eccetera.

che, per l'opinione comune, sono di ordine diversissimo. Queste equivalenze passano, nei due casi, per un *punto comune*, il peccato, e lo oltrepassano. Cintura = oggetto in più = vanità, peccato = far colpo, apparire, brillare. Water = chiudere porte = criticare gli altri, peccato = affermarsi, dominare. Per lui, esse sono ora tutte comprese nella categoria generale di peccato, con la caratteristica, perdipiù, che il primo termine (la cintura, il water) è di gran lunga più impegnativo di quello che compare per ultimo (essere un uomo «in gamba»). Ma è facile vedere come, cronologicamente, queste equivalenze si sono stabilite *dopo* che è fallita la soluzione di alcuni problemi fondamentali di identità personale rispetto a *modelli proposti*; il termine che compare ora per ultimo, quasi staccato dalla serie delle equivalenze, atono, indifferente come un «ricordo» insignificante, è stato il primo nella realtà, la matrice delle sue difficoltà.

All'inizio della sua storia, tanti anni fa, c'è stato il rapporto con modelli proposti da autorità indiscusse; immagini divenute interne e talmente forti, sembrerebbe, da occuparlo quasi per intero e da farlo sentire esitante e incapace di fronte ai compiti di una propria, personale identità e affermazione. I suoi sono *genitori-modello*, in ogni senso, valgono come precedenti assoluti: soltanto se egli sarà alla loro altezza, pensa, riuscirà a mantenere il loro amore e la loro stima (è figlio unico). Ma per riuscire ad essere alla loro altezza, egli dovrebbe poterli misurare, confrontare, criticare. Ora, come si fa a misurare un'autorità che per lui è posta ad

un livello superiore, già per definizione, e che nello stesso tempo è dentro di lui, parte di lui? Ne nasce un dilemma irresolvibile: egli desidera affermarsi personalmente, ma affermarsi implica la decisione di affrontare una serie di rischi. In primo luogo, il rischio del distanziamento da questi modelli, tale da renderli per la prima volta esterni e quindi misurabili, tangibili; dato che essi sono incarnati in lui, distanziarli vuol dire *colpire* d'un sol colpo loro e lui stesso, rischiando di perdere il loro amore e l'amore di se stesso. Affermarsi diventa perciò una decisione difficile, insieme violenta e colpevole.

IL CONFLITTO IMPERSONALE

Di fronte a questo dilemma, si presenta a un certo punto un'apparente soluzione. Verso i 12-13 anni, egli è mandato in un severo e prestigioso collegio di gesuiti, dove l'educazione religiosa impartita è di tipo precettistico, catechistico. Ecco allora che con l'osservanza dei comandamenti, richiesta dalla nuova autorità, gli si presenta la possibilità, così pare, di uscire dal dilemma. Osserverà scrupolosamente i comandamenti e questa osservanza impersonale gli varrà da garanzia, da pegno, da protezione magica, per ogni progetto di vita personale. In questo modo non è più direttamente in questione il problema delle sue scelte autonome; è in questione l'obbedienza a un'istanza superiore esterna: essa gli consente di ripetere, su un piano più distante, la posizione di bambino af-

fidato all'adulto e nello stesso tempo sembra garantirgli la possibilità di accedere alla vita adulta.

L'essenziale dunque si sposta su un terreno ben definito, quello del «peccato», rispetto a cui esiste un sistema di regole altrettanto definite, insomma un sistema etico elementare. Il vantaggio immediato e di breve respiro di questo spostamento consiste nella spersonalizzazione del conflitto: egli non è più esposto ai rischi di scelte personali, le cui poste gli sembrano però assicurate dalla nuova obbedienza. Lo svantaggio, che ben presto risulterà enorme, è che in questo modo il conflitto, da concreto, immediato, diventa astratto e indiretto. Il senso di colpa però non diminuisce: dalla realizzazione di sé si sposta semplicemente sul contenuto dei singoli peccati. In breve, il conflitto, mutati i suoi termini strettamente personali, si ripresenta intatto nei confronti dei termini della legge religiosa e via via nei vari derivati ideativi del peccato, di cui abbiamo visto alcuni esempi.

Si svolge insomma quella caccia al male da parte della macchina della legge, che implica il mutamento del tempo descritto. Da notare che la macchina morale diventa sempre più forte non già, si direbbe, per forza e crescita propria, ma per semplice espansione in un vuoto: perché, davanti ad essa, si retrae, si restringe, il *soggetto della vita*, intendendo con questo il centro della vita personale. Se il realizzarsi concretamente e in modo autonomo non è più il problema di fondo, e anzi, in certi momenti, non è neppure più un problema, ma solo un «ricor-

do», la macchina prevale e il soggetto della vita tende a confondersi con il *soggetto della macchina morale*. Si presenta quell'identificazione, a tratti così forte, col «sistema» ossessivo, che qui è particolarmente netta, perché il «sistema» coincide, alla base, con i comandamenti della religione comune. La mancanza di realizzazione sociale concreta è allora sostituita dalla realizzazione in veste di fondatore, officiante e osservante della *vera religione*. A questo punto quella che di solito è vissuta o definita come l'«oppressione» da parte del «sistema», da parte della macchina implacabile, diventa quasi realizzazione onnipotente di se stesso. Egli non diventa Dio, ma partecipa dell'onnipotenza di Dio.

FREUD E I FREUDIANI

Il termine «annullamento», come del resto quello di «sistema» e «sistema nel sistema», non proviene da letture psicanalitiche o dalle parole dell'analista. È stato coniato dal soggetto stesso, per indicare il procedimento di correzione delle infrazioni. Va rilevato che il procedimento di segmentazione e isolamento del tempo non ha ricevuto da parte sua un nome, il che sembra corrispondere a un livello di spontaneità più immediata, non percepita riflessivamente. Del resto, tutto l'insieme delle regole di obbedienza e degli oggetti cui si applicano si svolge anch'esso su un piano irriflesso. Il procedimento di «annullamento» spic-

ca di fronte al soggetto stesso perché è di gran lunga il più penoso tra tutti e il più temuto. Sembra ora necessario chiarire il rapporto tra questo procedimento e il « meccanismo difensivo » individuato e descritto da Freud col nome di *Ungeschehenmachen*, « rendere non accaduto », o « annullamento retroattivo ». I primi accenni sembrano essere nel caso de *L'uomo dei topi* (1909): « Il giorno della partenza dell'amica, essendo inciampato in un sasso mentre camminava per la strada, *dovette* raccogliarlo e metterlo da un canto, perché gli era venuta l'idea che la carrozza su cui lei viaggiava avrebbe percorso quella strada qualche ora dopo e l'amata avrebbe potuto subire un danno a causa del sasso; ma qualche minuto dopo pensò che era un'assurdità e *dovette* tornare indietro e rimettere il sasso dove si trovava prima, in mezzo alla strada ». ¹ Secondo Freud, « nel nostro innamorato infuria una lotta tra amore e odio diretti verso la medesima persona, e questa lotta trova una raffigurazione plastica nel gesto coatto, significativo anche simbolicamente, per cui egli toglie il sasso dalla strada che ella avrebbe dovuto percorrere e poi annulla questo atto d'amore rimettendo il sasso al suo posto, in modo che la carrozza vi vada a urtare contro, e la passeggera si faccia del male ». ² Si

1. Sigmund Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva* (1909), in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1966-1980, vol. VI, p. 32 (d'ora in poi l'edizione Boringhieri è citata come *Opere*). Cfr. *Gesammelte Werke*, Imago Publishing Co., London, 1940 sgg., vol. VII, p. 412 (d'ora in poi l'edizione Imago è citata con la sigla GW).

2. *Ibid.*, pp. 33-34 (*ibid.*, p. 414).

tratta dunque di una di quelle «azioni coatte in due tempi, in cui il primo tempo è annullato dal secondo», nelle quali due impulsi opposti, di amore e di odio, riescono a soddisfarsi, prima l'uno e poi l'altro. (Notiamo come in questa prima descrizione clinica Freud usi due verbi diversi, *rückgängig machen*, «revocare, far tornare indietro», e *aufheben*, «togliere», per lo stesso procedimento indicato nella traduzione italiana con il verbo «annullare»).

Nel 1925, in *Inibizione, sintomo e angoscia*, egli torna più distesamente sull'argomento ed è di qui che partono tutte le successive considerazioni psicanalitiche. Il «rendere non accaduto» (*Ungeschehenmachen*, è questo il termine definitivo) non s'incontra soltanto nei sintomi bifasici, come nella descrizione del 1909; esso costituisce una delle radici del cerimoniale ossessivo e spiega la coazione a ripetere; in ogni caso, ha largo impiego anche nelle azioni magiche, negli usi popolari e nel cerimoniale religioso.¹ La nozione come si vede rischia di diventare eclettica, onnicomprensiva e Freud non sembra preoccupato di dirci che cosa unifica, o qual è l'elemento comune di queste diverse esperienze. La ragione di ciò è forse da vedere, a mio avviso, nel fatto che Freud, in questo scritto, è teso a inquadrare il procedimento nei «meccanismi di difesa», termine quest'ultimo che viene ripreso appunto qui dopo oltre trent'anni.² Ora, questo

1. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), in *Opere*, vol. X, pp. 268-69 (GW, vol. XIV, pp. 149-50).

2. *Ibid.*, pp. 308-310 (*ibid.*, pp. 195-97).

schema interpretativo in termini di difesa mi sembra insufficiente di fronte alla varietà delle situazioni in cui lo si ritrova. Del resto, Freud accenna di passaggio al fatto che, mediante esso, « nella nevrosi si cerca di annullare il passato stesso » (qui il verbo usato è di nuovo *aufheben*).¹ Il rendere non accaduto rientra quindi nei modi di trattare ed elaborare il tempo, è una *tecnica temporale*, e soltanto questo può essere, a mio avviso, l'elemento comune alle varie esperienze in cui lo si trova all'opera.

Negli psicanalisti successivi a Freud il procedimento dell'*Ungeschehenmachen* non ha avuto, a mia conoscenza, una considerazione specifica, a differenza dell'isolamento che pure, come si è visto prima, gli è strettamente correlato.² Anna Freud rimanda direttamente ai lavori del padre ed elenca l'annullamento tra i vari meccanismi di difesa.³ Fenichel amplia ulteriormente la casistica, che ora comprende anche la « magia della simmetria ». ⁴ Lewin lo ritrova attivo nei sogni.⁵

1. *Ibid.*, p. 269 (*ibid.*, p. 150).

2. Si vedano in particolare: K.R. Eissler, *On Isolation*, in «The Psychoanalytic Study of the Child», XIV, 1959, pp. 29-60 e la discussione sul *panel* tenutosi a San Francisco nel 1958: *Isolation*, riportata da H.F. Marasse, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», VII, 1959, pp. 163-72.

3. Anna Freud, *L'io e i meccanismi di difesa* (1936), in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1978, vol. I, pp. 179-80.

4. Otto Fenichel, *Trattato di Psicoanalisi delle Nevrosi e delle Psicosi*, Astrolabio, Roma, 1951, pp. 174-76.

5. B.D. Lewin, *Anal Eroticism and the Mechanism of Undoing*, in «Psychoanalytic Quarterly», I, 1932, pp. 343-44.

A questo punto però sembra opportuno chiedersi se il procedimento descritto sopra corrisponda a quelli indicati da Freud e dagli altri studiosi citati, o meglio, se esso non renda necessaria una serie di altre considerazioni. Si colgono infatti alcune differenze di fondo. Nel primo esempio dato da Freud, l'inciampare nel sasso fornisce lo spunto per una fantasia d'incidente; c'è un collegamento abbastanza evidente tra l'incidente reale, la sua ripercussione fantastica e il procedimento ossessivo; l'annullamento riguarda un atto a sé stante ed avviene istantaneamente. Nella situazione da me descritta, c'è pure, all'origine, un elemento reale: l'appuntamento con l'avvocato (connesso a quello con l'analista). Ma qui manca la fantasia aggressiva personalizzata che ne nasce nel caso di Freud. Al suo posto c'è un problema astratto: peccare contro il giorno del Signore. Il primo tempo dell'azione è già su un terreno del tutto diverso, senza riferimento alcuno alla situazione concreta di partenza: si tratta di spostare il fascicolo di una rivista. L'annullamento di quest'atto così semplice non è istantaneo, ma implica l'annullamento di tutti quelli successivi ad esso.

Abbiamo dunque qualcosa di più di una complicazione. Abbiamo piuttosto lo sviluppo pieno di una situazione che, nel caso di Freud, è solo abbozzata. E questo sviluppo è legato intimamente all'uso di una serie di procedimenti temporali del tutto peculiari. Si forma dunque un mondo a sé, con un tempo a sé, che in apparenza è del tutto slegato e autonomo rispetto a quello comune.

Dico *in apparenza*, perché è qui che si pone la divergenza più seria con gli studiosi, che da un punto di vista fenomenologico («antropoanalitico»), si sono più profondamente occupati di esso. Primo tra tutti, V.E. von Gebattel, autore come è noto de *Il mondo dell'anancastico*.¹ Anche von Gebattel si basa nel suo scritto su situazioni ossessive interamente sviluppate e di fronte al manifestarsi di questi mondi estranei egli è portato a vedere in atto una battaglia incessante contro qualcosa che è già in partenza radicalmente diverso dall'esperienza comune, l'«antieidos», inteso come insieme di forze oppositive ad ogni forma, volto alla dissoluzione della forma e specificato volta a volta, in modo secondario, come impuro, come sporco, come peccaminoso e così via.²

Ora, questo è l'aspetto più evidente che presenta al nostro sguardo il comportamento ossessivo. Ma esso non è *mai* puro « prorompere di originali modi di esperire », ³ non è mai slegato, neppure nei casi estremi, dai termini del conflitto reale che lo hanno temporalmente preceduto, e anzi convive continuamente con esso.

1. Viktor E. von Gebattel, *Il mondo dell'anancastico*, in *Antropologia e Psicopatologia*, a cura di Danilo Cargnello, trad. it. di Carlo Mainoldi, Bompiani, Milano, 1967, pp. 67-163 (cfr. *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer-Verlag, Berlin Göttingen Heidelberg, 1954, pp. 74-128).

2. *Ibid.*, p. 152.

3. *Ibid.*, p. 153.

Ciò si può dimostrare in vari modi. In primo luogo, la situazione ossessiva è uno sviluppo, come si è detto, ed è possibile cogliere, sia nella singola persona, sia in persone diverse, vari livelli di rapporto con la realtà comune, via via più lontani e indiretti. In un giovane, per esempio, non sarà difficile cogliere il nesso immediato esistente, per esempio, tra ossessioni di morte e rapporto con l'autorità paterna. Il mondo ossessivo, per così dire, non è ancora uscito di casa, non si è ancora spersonalizzato completamente. Dopo decenni di 'carriera' ossessiva, come nella situazione ora descritta, nessi di tale natura sono meno facilmente evidenti, perché si è costruito un blocco intermedio, di natura astratto-generica (il « peccato » mortale), da cui sembrano sgorgare, autonomamente, le peripezie del pensiero ossessivo.

Ma anche in queste situazioni estreme il riferimento al conflitto reale è presente. Se non altro nei *sogni*. È curioso notare come l'attentissimo von Gebattel non si sia interrogato sul destino che l'«antieidos» ha nei sogni e nelle fantasie. Se l'avesse fatto, si sarebbe accorto come qui il conflitto reale risulti sempre presente, più o meno connesso con la tematica ossessiva. Durante il giorno, questa può risultare esclusiva ed autonoma; nei sogni e nelle fantasie, essa risulta in stretto rapporto con determinate situazioni storiche. Si può assistere nei sogni, alla trascrizione in atto, in termini ossessivi, del conflitto di partenza; o alla presenza contemporanea, come in sovrimpressione, del conflitto storico e della sua traduzione ossessiva.

Infine, una terza considerazione, questa volta

legata intimamente alla tematica ossessiva. Von Gebattel ha descritto acutamente, senza riferirsi ai « meccanismi » freudiani, la omogeneizzazione del tempo ossessivo, il suo procedere a scatti, a strappi, secondo un « fiat volontario ». ¹ Ma non ha notato come di fronte a questo tempo frammentato, serializzato, stia sempre il tempo consecutivo, agganciato al futuro, dell'elemento rifiutato, vale a dire dell'« anti-eidos ». Come abbiamo potuto vedere, la contaminazione delle azioni che questo promuove costituisce il tempo di una storia, perlomeno potenziale, e sia pure negativa e corrotta.

Nell'« antieidos » di von Gebattel dobbiamo dunque vedere non la « quintessenza di tutte le potenze disintegratrici », ² ma quel blocco intermedio, di natura astratto-generica, che l'ossessivo costruisce come primo baluardo esteriore, rispetto alle difficoltà delle scelte e delle decisioni personali. Difficoltà che hanno anche radici profonde nell'eros del soggetto. Non è infatti un caso che la sessualità sia costantemente svalutata in von Gebattel, addirittura in modi trasparenti. Descrivendo per esempio il caso di una ragazza, in cui l'inizio della sindrome coincide con l'istruzione religiosa e si sviluppa, per un certo tratto, come ossessione dell'impuro, egli riferisce quanto ella dice: « Quando andavo in chiesa e per esempio mi si scioglieva la giarrettiere, la mano che l'aveva rimessa a posto diventava impura e così anche il libriccino delle preghiere

1. *Ibid.*, pp. 131-32.

2. *Ibid.*, p. 160.

che avevo preso con quella mano». Secondo von Gebsattel, qui « non si tratta di un fatto di natura sessuale, bensì soltanto di ciò che si connette con i bisogni fisiologici ». ¹ E la realtà stessa, proprio perché se ne svalutano i conflitti, tende ad apparire, a baluginare soltanto come qualcosa di lontano, idealmente puro e felice. E per l'ossessivo è di fatto così, ma proprio in ragione del fatto che ne ha seppellito i conflitti e li ritiene morti mentre in effetti li vive quotidianamente in ogni suo gesto. Nei confronti della sessualità e della realtà, von Gebsattel ha preso alla lettera l'ossessivo, di cui egli stesso nota la tendenza alla letteralità. ²

UN PROBLEMA TEORICO

Con Freud e von Gebsattel, ci troviamo di fronte a posizioni teoriche chiaramente divergenti rispetto ai fenomeni ossessivi. Per Freud, e mi riferisco qui evidentemente non soltanto alle sue osservazioni sull'annullamento, ma ai suoi scritti dedicati specificamente alla nevrosi ossessiva, non si pone il problema di un mutamento di qualità, di un salto, nel passaggio dal conflitto personale alla sua trascrizione ossessiva; né si pone il problema, se non in modo periferico, del passaggio dal tempo del conflitto a quel tipo particolare di tempo ossessivo di cui abbiamo dato qui un esempio estremo.

Per Freud, vi è continuità ininterrotta tra i termini ossessivi e i precedenti personali della stessa situazione.

1. *Ibid.*, pp. 98-100.

2. *Ibid.*, pp. 119-20.

E infatti, nel procedimento analitico, li vediamo apparire fianco a fianco nelle cosiddette libere associazioni: si vedano gli esempi precedenti della cintura e del water. Ma si è per forza costretti a riconoscere un divario qualitativo straordinario tra il problema della cintura, poniamo, e quello contiguo dell'apparire, del brillare in scena. La cintura costituisce una situazione impoverita, derisoria — ma soltanto per chi la guardi dall'esterno, dal punto di vista del conflitto personale. Per chi invece la vive giorno per giorno dall'interno, essa rientra essenzialmente in una situazione tremenda e fascinosa insieme, una situazione che in termini codificati potremmo tranquillamente chiamare sacra. Ecco ciò che Freud sistematicamente trascura. La connessione tra il tipo immediato e il tipo ossessivo di problema è indubbia; ma altrettanto indubbio è che in questo nesso, in questa consecutività, è intervenuto un netto passaggio di fase, per così dire, al quale si correla un altrettanto netto mutamento temporale.

Viceversa von Gebattel, come abbiamo visto, coglie questo mondo altro ma, in modo simmetrico e opposto, lo isola radicalmente dal suo contesto, che per lui è sostanzialmente privo di importanza e di interesse.¹ Va detto che egli è altrettanto preoccupato di non rivolgere domande imbarazzanti, dal punto di vista di questo cupo «antieidos» «patologico», al mondo tradizionalmente definito come sacro...²

Queste due posizioni, nella loro assolutezza e parzialità, ci sembrano indicare che, qui, un problema teorico di fondo non è ancora risolto. Su questo torneremo più avanti, dopo aver esaminato — ed è un procedimento necessario — altre forme di annullamento del tempo.

1. *Ibid.*, pp. 87-91.

2. *Ibid.*, p. 101.

II

BATTITO, RUOTA, FRECCIA

LA PULSAZIONE DIVINA

In una formulazione elementare, l'annullamento del tempo prende l'aspetto di un ordine: « non ora! », con cui viene annullato un corrispondente evento puntuale, « ora! », collegato immediatamente al soggetto che opera l'annullamento.

Se l'evento può essere annullato, ciò implica necessariamente, in virtù della medesima padronanza sul tempo, che l'evento possa essere anche direttamente, puntualmente ricreato. Nella sua formulazione più semplice, l'annullamento si accoppia dunque al suo contrario: ad un « non ora! » si accoppia un « ora! ».

Abbiamo dunque un agire sul tempo che è immediatamente disposto su due versanti antitetici, entrambi disponibili al soggetto sovrano. Se questo agire sul tempo si svolge secondo un'alternanza regolare di « ora! » e « non ora! », abbiamo una pulsazione, un andamento ritmico elementare, quasi il gioco di un dio che battendo il piede crea e distrugge l'universo di cui è padrone.

A questa dimensione si avvicina il bambino di cui parla Freud in *Al di là del principio di piacere*. Si tratta di un'osservazione ormai classica, di cui però si cita di solito soltanto una parte, vale a dire l'episodio del rocchetto. Proviamo a leggere *per intero* ciò che scrive Freud:

«Lo sviluppo intellettuale del bambino non era affatto precoce; a un anno e mezzo sapeva pronunciare solo poche parole comprensibili e disponeva inoltre di parecchi suoni il cui significato veniva compreso dalle persone che vivevano intorno a lui. In ogni modo era in buoni rapporti con i genitori e con la loro unica domestica, ed era elogiato per il suo “buon” carattere. Non disturbava i genitori di notte, ubbidiva coscienziosamente agli ordini di non toccare certi oggetti e non andare in certe stanze, e, soprattutto, non piangeva mai quando la mamma lo lasciava per alcune ore, sebbene fosse teneramente attaccato a questa madre che non solo lo aveva allattato di persona, ma lo aveva allevato e accudito senza alcun aiuto esterno. Ora questo bravo bambino aveva l'abitudine – che talvolta disturbava le persone che lo circondavano – di scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi, talché cercare i suoi giocattoli e raccogliarli era talvolta un'impresa tutt'altro che facile. Nel fare questo emetteva un “o-o-o” forte e prolungato, accompagnato da un'espressione di interesse e soddisfazione; secondo il giudizio della madre, con il quale concordo,

questo suono, non era un'interiezione, ma significava "fort" [via]. Finalmente mi accorsi che questo era un giuoco, e che il bambino usava tutti i suoi giocattoli solo per giocare a "gettarli via" [letteralmente *fortsein*: «essere via, assente», *N.d.A.*]. Un giorno feci un'osservazione che confermò la mia ipotesi. Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. Non gli venne mai in mente di tirarselo dietro per terra, per esempio, e di giocarci come se fosse una carrozza; tenendo il filo a cui era attaccato, gettava invece con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo "o-o-o"; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto e salutava la sua ricomparsa con un allegro "da" [qui]. Questo era dunque il giuoco completo – sparizione e riapparizione – del quale era dato assistere di norma solo al primo atto, ripetuto instancabilmente come giuoco a sé stante, anche se il piacere maggiore era legato indubbiamente al secondo atto».

A questo punto Freud aggiunse una nota: «Un'osservazione successiva confermò pienamente questa interpretazione. Un giorno la madre era rimasta fuori casa per parecchie ore, e al ritorno venne accolta col saluto "Bebi (= il bambino) o-o-o!", che in un primo tempo parve incomprensibile. Ma presto risultò che durante quel lungo periodo di solitudine il bambino aveva trovato un modo per farsi scomparire lui stesso. Aveva scoperto la propria immagine in uno specchio che arrivava

quasi al suolo e si era accoccolato in modo tale che l'immagine se n'era andata "via"». ¹

Facendo sparire e riapparire i giocattoli, il rocchetto e alla fine anche la propria immagine, il bambino si rende padrone assoluto dell'assenza e della presenza, del « non ora! » e dell'« ora! ». Qui diventa allora relativamente poco significativo, per noi, sapere qual è l'assenza-presenza in gioco (il giocattolo, il rocchetto o la madre, come interpreta Freud, e il bambino stesso). Importa invece rilevare il crearsi, in una situazione di vita concreta, di quella pulsazione, di quell'agire ritmico in due tempi che è, si è detto, l'agire più semplice del dio del tempo. ²

Il bambino fa scomparire un oggetto, o la propria immagine, e contemporaneamente emette un suono; richiama ciò che è scomparso ed emette un altro suono. Il movimento del braccio o di tutto il corpo e il suono che l'accompagna sono componenti *intrinseche* dell'atto che produce assenza-presenza, non separabili né eliminabili da esso. In questo senso, il ritmo del movimento fisico e quello del suono implicano

1. S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere*, vol. IX, pp. 200-201 (GW, vol. XIII, pp. 11-12).

2. In Freud, il gioco del rocchetto non riceve un'interpretazione univoca e viene preso in esame nell'ambito della tendenza alla ripetizione – vale a dire, in rapporto ad una forma temporale specifica. Tale implicazione si perde in molti di coloro che si sono successivamente interessati a questo ormai celebre gioco. Per esempio Melanie Klein (in *La psicoanalisi dei bambini*, Martinelli, Firenze, 1970, p. 247 nota 8) lo considera esclusivamente dal punto di vista del sadismo e della tendenza alla riparazione.

nel bambino, come momento aurorale, ciò che la danza, il canto e la musica diventeranno in ogni rituale – con pari pregnanza e, ovviamente, elaborazione diversa.

Si può del resto procedere a un confronto ancora più preciso. Nell'osservazione freudiana, il gioco ritmico e sonoro dell'«essere via» è contrapposto, implicitamente, a un'altra e più comune modalità di risposta all'assenza della madre: vale a dire il pianto («e, soprattutto, non piangeva mai quando la mamma lo lasciava per alcune ore»). Dunque il pianto, richiamo sonoro più o meno continuo, è in questo bambino *sostituito* da una modalità complessa discontinua. È il tipo di contrapposizione che Lévi-Strauss rintraccia nei miti da lui esaminati nel corso delle sue *Mythologiques*. Suoni di tipo discontinuo o, viceversa, di tipo continuo, accompagnano situazioni che si presentano come opposte per ciò che riguarda la vicinanza o la congiunzione con la natura e la società. La congiunzione, per esempio, del cercatore di miele con l'oggetto della sua ricerca, o quella di una donna con un animale seduttore – entrambe situazioni che stanno «dalla parte della natura» – rischiano di disgiungere l'uomo dalla cultura, dalla società e qui compare, nel mito, il suono discontinuo di uno sbattimento di sandali. Nel caso inverso, di disgiunzione dalla natura e di congiunzione con la cultura, compare un rumore continuo esattamente opposto, prodotto da un serpente.¹ Una con-

1. Claude Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, il Saggiatore, Milano, 1970, pp. 447-48.

ferma indipendente di queste correlazioni sembra data dal rapporto quasi universale tra percussione e riti di transizione.¹ Nel bambino osservato da Freud, la « naturalezza » del pianto di chi si sente passivo, impotente, abbandonato, è dunque sostituita da un *rito ritmico*, in cui l'abbandonato rovescia la situazione e si afferma padrone dell'altro e di se stesso.

Non è il caso di forzare al di là di questo punto il paragone con i miti studiati da Lévi-Strauss e con i risultati della ricerca antropologica. Resta però confermato che questo isolato bambino occidentale ha ritrovato per conto suo, nel codice gestuale e acustico, una di quelle opposizioni che altri tipi di ricerche incontrano nel registro collettivo.²

IL « QUI » E L'« ORA »

Attraverso un rito di sparizione-riapparizione, il bambino si è reso padrone del tempo. Quest'asserzione, per essere accettata, non deve evidentemente incontrare contraddizioni in ciò che sappiamo sullo sviluppo concreto della caratterizzazione dei rapporti temporali.

Ora, nel bambino, l'ordine di successione temporale non è inizialmente differenziato dall'or-

1. Rodney Needham, *Percussion and Transition*, in « Man », II, pp. 606-14. Traggo la citazione da Guido Ferraro, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 208.

2. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 514-15.

dine di successione spaziale¹ e «un primo tentativo di analisi consiste nel separare ciò che coesiste realmente da ciò che non coesiste, o ciò che è presente da ciò che è assente, opponendo “ora” a “non ora”». ²

Uscendo dall'ambito individuale, «anche nelle nostre moderne lingue civili ... è un fenomeno molto frequente che un'unica e medesima parola sia usata per esprimere relazioni sia spaziali che temporali. Prove ancora più numerose di questa connessione sono fornite dalle lingue dei popoli primitivi, che in moltissimi casi sembrano in generale non possedere altro mezzo per creare l'espressione della rappresentazione temporale se non questo. I semplici avverbi di luogo vengono usati indistintamente anche nel significato temporale, cosicché ad esempio la parola che esprime il “qui” coincide con quella usata per esprimere l’“ora”, quella usata per esprimere il “colà” coincide con quella usata per esprimere il “prima” o il “dopo”». A questo livello «l'unica differenza essenziale che viene colta e rigorosamente espressa è quella tra l’“ora” e il “non-ora”, tra l'immediato istante presente e ciò che si trova “fuori” di esso». ³

Successivamente, e prima che si stabilisca il concetto di tempo come ordine unitario di fasi

1. Guido Petter, *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di Jean Piaget*, Giunti, Firenze, 1967, p. 201.

2. Emilio Alarcos Llorach, *L'Acquisition du langage par l'enfant*, in *Le Langage*, Gallimard, Paris, 1968, p. 359.

3. Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, 1961, vol. I, pp. 202-203.

temporali differenziate, si osserva la contrapposizione tra determinate forme temporali a cui corrispondono diverse «specie di azioni»: ogni accadimento ha un proprio tempo, qualitativamente diverso dagli altri. Le lingue semitiche, per esempio, non partono dalla tripartizione in passato, presente e futuro, ma da una bipartizione, poiché considerano soltanto l'opposizione tra azione compiuta e azione incompiuta.¹

IL TEMPO COME RUOTA

È dunque possibile pensare di ritrovare, in una dimensione collettiva, tracce di quella pulsazione che abbiamo incontrato nel bambino-dio? L'alternanza di «ora» e «non ora» implica un tempo non cumulativo, in cui un presente precipita nel nulla e si rigenera, istantaneamente oppure no, ma senza che intervengano il carico del passato e la tensione del futuro. Un tempo dunque *qualitativo*, occupato unicamente da «specie di azioni» con una forma di tempo peculiare; un tempo *ciclico*, non lineare: una ruota del tempo, insomma, anziché una freccia. Orbene, questo tempo ciclico, in cui esso si rigenera regolarmente, è il tempo di tutte le civiltà arcaiche di tipo agricolo-pastorale.²

1. *Ibid.*, p. 213.

2. Le civiltà di cui si è perlopiù occupata finora l'antropologia culturale sono state, fino a non molti anni fa, definite tranquillamente primitive, in contrapposizione, esplicita

«A prescindere dagli studiosi del tempo che compaiono nel momento in cui si costituiscono i primi agglomerati urbani, la nozione fondamentale di durata viene colta solo attraverso l'avvicinarsi di prodotti o di operazioni di carattere vitale. Il calendario dei primitivi o degli agricoltori, la cui base è quella del tempo mitico, è un ciclo contrassegnato dal ritorno di una data selvaggina, dalla maturazione di una data pianta o dall'aratura...».¹

o implicita, con una civiltà, la nostra, sviluppata e progredita. Ci si è resi conto a poco a poco del peso ideologico che tale termine implicava sicché, in molti testi di antropologia più recenti, si parla di «primitivi», tra virgolette, o di «cosiddetti primitivi». Lévi-Strauss preferisce parlare di scienza «primaria» piuttosto che primitiva (*Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano, 1964, p. 29).

Come è facile constatare, questi accorgimenti non migliorano di molto la situazione. Del resto, tutti i termini finora usati per indicare globalmente tali società, diverse dalla nostra, sono carichi – o si sono caricati nel tempo – di una connotazione negativa: *barbari*, *selvaggi*, *primitivi*. Sembra perciò preferibile ricorrere al termine *arcaico*, nel senso puramente posizionale di antecedente rispetto a noi. Anch'esso ha una connotazione negativa: arcaico come vecchio, decrepito, e perciò distante, se non inferiore, rispetto al *moderno* che lo valuta. E inoltre esso è stato usato nell'accezione di «originario», con una forte accentuazione metafisica, da taluni studiosi (si veda per esempio Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*). Tali svantaggi reali mi sembrano però compensati, almeno in parte, dal fatto che arcaico non implica, di per sé, alcuna semplificazione, non pregiudica la complessità dei fenomeni considerati e questa è forse l'esigenza più forte in quest'ambito. Di conseguenza, si userà per lo più arcaico dove di solito si trova usato primitivo o «primitivo».

1. André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino, 1977, vol. II, p. 370.

A questo punto, la descrizione dev'essere approfondita in alcuni punti fondamentali.

In primo luogo, la morte e la rigenerazione del mondo non sembrano essere per queste società, eventi simbolici o allusivi, come per noi «moderni», o meglio, per noi osservatori dall'esterno e da lontano, bensì eventi reali in senso stretto, la cui regolarità, messa in rischio da molteplici pericoli emergenti dal caos, deve essere assicurata nel modo più rigoroso. Il modo necessario, doveroso, unico per questo fine è costituito dal rituale, inteso come insieme regolato di operazioni – in atti, gesti, parole – che, attraverso una messa in scena o drammatizzazione appropriata, scongiura il pericolo. Il rituale è quindi l'intervento tipico in una situazione di transizione pericolosa, o incerta, sia nella vita collettiva, sia in quella individuale.¹ E in quest'ambito, ogni rituale di cui si ha necessità di aspettarsi l'efficacia è la ripetizione in atto di un evento mitico in cui si è stabilita quella regolarità di vita e di morte che viene ricercata. Ripetizione in atto, cioè vera e propria cosmogonia, replica effettiva di quella primordiale descritta nel mito.²

1. Cfr. Pierre Smith, *Aspects de l'organisation des rites*, in *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, a cura di Michel Izard e Pierre Smith, Gallimard, Paris, 1979, pp. 139-70. Da notare che, a scopo descrittivo, e seguendo l'indicazione di Lévi-Strauss a «studiare il rituale in se stesso e per se stesso», lo scritto recide deliberatamente i legami concreti esistenti tra rito e mito, rito e credenza religiosa, eccetera.

2. Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino, 1975, pp. 75 e *passim*.

Si pone a questo punto il problema del rapporto tra il soggetto agente nel rituale e l'evento mitico. Ora, l'osservazione concorde di studiosi variamente orientati segnala che, per l'uomo arcaico, il mito funge da modello o precedente assoluto, tanto che la sua vita è stata definita una « vita per citazioni »: vi è la ricerca costante, per ogni azione significativa, di un modello mitico, « come il torero che fa un passo indietro prima di colpire ».¹ Reciprocamente, ogni azione è significativa solo in quanto riproduce, *ripete*, questo modello mitico. Non si tratta però di una determinazione di tipo causale, deterministico;² bensì di una « fondazione » dell'agire, da cui esso discende in modo non causale.³

La ripetizione nel rituale del comportamento dell'eroe mitico è ciò che garantisce il cammino regolare dell'universo. Non conta dunque la singola iniziativa individuale; questa anzi, fuori dall'osservanza rituale, non soltanto è insensata, ma costituisce una infrazione che deve essere riparata. Abbiamo dunque, negli arcaici, una logica dell'agire secondo regole di osservanza, completamente diverse dall'agire moderno, basato su logiche di esplorazione, espansione, avventura e conflitto.

Si deve notare inoltre che il tempo ciclico, idealmente basato in tutte le civiltà arcaiche sul

1. Károly Kerényi, Introduzione a Carl Gustav Jung e Károly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino, 1966, p. 18.

2. Bronislaw Malinowski, *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma, 1976, p. 56.

3. K. Kerényi, *op. cit.*, p. 20.

moto della volta celeste, interviene come elemento centrale nella costituzione di un « sistema di rappresentazione simbolica dell'universo straordinariamente simile, nelle grandi linee, in America, in Cina, nelle Indie, in Mesopotamia, in Egitto e in qualsiasi luogo in cui una cultura varca o sta per varcare la soglia della scrittura. Questa concezione è in rapporto con il fatto di fondare la città capitale all'incrocio dei punti cardinali e di creare un codice di corrispondenze che a poco a poco congloba tutta la creazione nella sua rete ». ¹ Si crea insomma una situazione di continuità assoluta tra microcosmo umano e macrocosmo naturale.

MAGIA E SCIENZA DI FRONTE AL TEMPO

Se il rituale, come si è detto, è ripetizione effettiva dell'evento mitico, è dunque questo evento originario, allora ogni rituale è di fatto, in senso lato, un rituale magico. La magia in senso stretto è quindi soltanto una serie specializzata di rituali, volta a ricostituire l'ordine e la regolarità del mondo turbata da qualche infrazione dei riti, o a propiziare tale regolarità in favore di determinate esigenze individuali e collettive. Essa interviene perciò, fundamentalmente, nelle situazioni di discordanza, di sfasatura dell'ordine umano rispetto a quello universale, come rito specializzato per abolirla.

1. A. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 382.

Questa specializzazione tende ad autonomizzarla dal suo contesto mitico-rituale, a trasformarla da « momento tecnico insopprimibile » di esso¹ in tecnica a sé stante.

Si pone qui il problema complesso dei rapporti tra magia e scienza. Ci basti ricordare che, in quest'ambito, siamo ormai ben lontani dalle condanne sommarie della prima in nome della seconda. La magia fornisce all'uomo un preciso metodo mentale e pragmatico nelle situazioni di precarietà e di pericolo, e contribuisce all'organizzazione del lavoro sociale; è quindi simile alla scienza.² In una formulazione più recente, la magia si profila come sistema articolato di classificazione, tale da costituire una scienza del concreto che opera, anziché con concetti, come la scienza, con segni e immagini significanti, attraverso analogie e accostamenti. La magia non è dunque una « forma timida e balbettante della scienza », è piuttosto « una sorta di espressione metaforica della scienza », che ne differisce soprattutto per il tipo di fenomeni cui si applica.³

Non è però soltanto la diversità dei procedimenti e dei fenomeni presi di mira che distingue la magia dalla scienza: è piuttosto lo scopo finale. La magia intende ripristinare un ordine turbato e il suo intervento sul tempo è volto

1. Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1977, p. 40.

2. B. Malinowski, *op. cit.*, pp. 51-52.

3. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 26.

a una *ricostituzione del ciclo* cosmico e umano nei punti in cui è stato interrotto. La scienza è invece parte integrante di un progetto diverso, animato, come si è detto, da una logica di esplorazione e conquista, antitetica a quella di osservanza degli arcaici. Il suo intervento sul tempo, appoggiato da mezzi tecnici incomparabilmente superiori, è quindi nel senso della *dissoluzione* del tempo ciclico arcaico e della produzione di forme temporali (e spaziali) del tutto inedite.

PROMETEO E ANTI-PROMETEO

Si sono dunque delineate alcune modalità di annullamento del tempo che, pur su uno sfondo comune, presentano caratteristiche differenziate.

L'annullamento onnipotente, presente nel bambino osservato da Freud, avviene istantaneamente, nel puro ritmo del movimento del braccio e del suono della voce.¹

Nell'annullamento di tipo arcaico, periodico, vi è la necessità di un'adeguazione puntuale ad un agire mitico; di qui l'importanza centrale del rituale, come modalità privilegiata di ricomporre l'accordo tra uomo e universo.

L'annullamento del tipo che potremmo chiamare magico-tecnico si svolge attraverso una serie di comportamenti specializzati, di crescente complessità e laboriosità.

1. Va detto che movimento e suono sono già un inizio di *tecnica* magica, un procedimento fisico-materiale che funge da supporto per l'atto di annullamento. La sovranità di questo risulta perciò ridotta rispetto a quella consentita al sogno e alla fantasia.

Qual è il filo che percorre queste modalità diverse e insieme provoca via via il modificarsi delle procedure sul tempo? La risposta più immediata potrebbe essere: qui interviene l'esperienza, intesa come accumulazione collettiva, generazione dopo generazione, di mutamenti culturali introdotti dagli uomini nell'ordine naturale e culturale stesso.¹ Ad un certo

1. Mi sembra preferibile il termine «esperienza» rispetto a quello, più comune in quest'ambito, di «storia». Il termine «esperienza» è più neutrale e, d'altra parte, è l'accumularsi delle esperienze particolari, attraverso innumeri generazioni, che genera la storia in senso stretto. Il termine «storia» si è andato caricando di un sottile vischio ideologico. Non è infrequente assistere a veri e propri attacchi contro la «storia», da parte di antropologi e filosofi legati, più o meno esplicitamente, a una metafisica dell'Essere identico a se stesso. Per rimanere nell'ambito più vicino a questo lavoro, l'opera *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., di Mircea Eliade, è, anche, una requisitoria contro l'intervento distruttivo della «storia» nel mondo arcaico, tant'è che, alla conclusione, si assiste ad un sorprendente dibattito tra uomo arcaico e uomo storico. Risultano abbastanza evidenti le motivazioni concretamente storiche (persecuzione, guerra, ecc.) che hanno portato l'autore a queste conclusioni e le giustificano — non però su un piano teorico.

D'altra parte il termine «storia» ha subito un'analogia entificazione, di segno opposto, presso etnologi e antropologi di formazione «storicistica». Nel lavoro *Morte e pianto rituale*, cit., di Ernesto De Martino, per esempio, l'insistenza sul rito funebre come operazione di «destorificazione istituzionale» (cfr. per es. p. 347), e l'aperto privilegiamento del mondo «storico» finiscono per collocare tutta la vicenda rituale in una luce di «pia fraus» (p. 281), che «occulta» la storicità delle varie operazioni umane (p. 283), come «mistificazione tecnica» (p. 353). Ne consegue, rispetto agli arcaici, un privilegiamento appunto «storico» del cristianesimo, con apoteosi finale della figura della Mater Dolorosa (pp. 336 sgg.). In breve, di fronte al gran sole della «moderna consapevolezza stori-

punto, e in determinate condizioni, la variazione provocata da questi mutamenti molecolari non può più essere bilanciata ed essa straripa dal cerchio della ripetizione dell'identico, su cui si basa la vita arcaica. Nasce un tempo che non è più ritualmente annullabile, ma che anzi si accumula indefinitamente: è ciò che chiamiamo di solito tempo storico.

Ma bisogna intendersi bene sul modo in cui agisce l'esperienza. Essa non determina, in modo causale, meccanico, il passaggio al tempo storico. Piuttosto essa consente il manifestarsi di qualcosa che è già implicito, come disponibilità, all'interno del mondo arcaico.

Questa disponibilità ci deve dunque risultare pienamente visibile in esso. Ora, se la finestra da cui possiamo guardare nel mondo arcaico ci è data dai miti, è nei miti che dobbiamo ritrovare questa disponibilità: ed è ciò che succede effettivamente. Nella Bibbia, l'uomo è all'origine in un giardino di alberi «piacevoli a riguardare e buoni a mangiare»; ma egli diventa effettivamente ciò che è attraverso la rivalità con Dio: vale a dire mangiando il frutto proibito dell'albero della conoscenza, che è albero di Dio. Anche nella mitologia greca, l'origine del genere umano si allaccia strettamente alla rivalità con Dio. All'inizio, gli uomini sono esseri simili alle piante o agli animali: nati dai frassini o dalle formiche, spuntati dalla terra... Interviene la rivalità tra Zeus e il Titano Prometeo: per aiutare la stirpe degli uomini, Prome-

cistica» tende a svanire l'oggetto stesso di una pur ricca ricerca. Ciò che, in quanto arcaico, è pur sempre umano, e potenzialmente sempre nostro, è relegato tra i relitti disgregati, superati dal «divenire storico».

teo ruba il fuoco divino e lo dona agli uomini. Da ciò la punizione celeste: Prometeo è esposto all'aquila sulla rupe, gli uomini sono condannati ai mali lasciati liberi da Pandora.

In questi casi, ai quali altri se ne potrebbero aggiungere,¹ gli uomini diventano uomini rivaleggiando con Dio; è la trasgressione di un divieto o l'impossessamento di un bene divino che li fa uscire da una condizione puramente biologica. Nel mito troviamo dunque già enunciato il problema di un distacco trasgressivo da un ordinamento superiore, che è nello stesso tempo colpa da espiare e orgoglioso, temerario inizio dell'uomo in quanto uomo. Prometeo è vivo e attivo dentro una situazione, quella arcaica, che in senso lato potremmo definire anti-prometeica. Di questa situazione diadica dovremo ricordarci in seguito (si veda il capitolo settimo).

DOVE STA L'OSSESSIVO?

Si tratta ora di cogliere l'eventuale rapporto che il procedimento ossessivo ha con questi diversi modi di annullamento.

1. Fino ad arrivare al ciclo del «briccone» degli indiani d'America. Si veda: Paul Radin, Carl Gustav Jung, Károly Kerényi, *Il briccone divino*, Bompiani, Milano, 1979. In questo ciclo mitologico troviamo un personaggio che, secondo Kerényi, condensa in sé tratti di Prometeo (l'avveduto, il furbo) e di suo fratello Epimeto (lo stupido, l'imprudente), cioè le due facce di un primordiale essere umano (p. 217). Dominato da una fame e da una sessualità inesauribile, egli contiene però in sé la «promessa della differenziazione» (Radin, p. 173).

Non c'è dubbio che esso presenta, a colpo d'occhio, una sua vistosa singolarità e stranezza. L'ossessivo sembra effettivamente chiuso in un proprio enigmatico tentativo, senza possibilità di partecipazione altrui. Ma pure c'è, nel suo annullare, come un'eco distorta degli altri modi, di quello demiurgico infantile, dell'arcaico e del magico in senso stretto. La vicinanza sembra avvertibile soprattutto con l'annullamento arcaico di tipo rituale.

La parola stessa, rituale, ricorre spontaneamente a proposito sia degli arcaici, sia degli ossessivi, prima di ogni precisazione specialistica. Ma con la stessa immediatezza con cui è possibile cogliere la similitudine, le «concorданze» tra l'uno e l'altro (secondo il sottotitolo dell'opera *Totem e tabù* di Freud: *Alcune concordanze nella vita dei selvaggi e dei nevrotici*), è possibile vederne le straordinarie differenze.

Negli arcaici, si è detto, l'agire si basa su modelli o precedenti primordiali, incarnati nei miti, dai quali derivano sistemi di regole, di obbedienze. Si può ritenere che, nelle situazioni più significative per il singolo e per l'intera comunità, queste regole assumano la figura e l'impegno di precisi rituali. L'infrazione di queste regole e rituali è data da un agire individuale o collettivo *privo di modello*, che come tale rappresenta nel modo più preciso la colpa o peccato. A questo punto intervengono vari riti di purificazione, nei quali la ricreazione dello statu quo ante, con abolizione del tempo del peccato, prevale nettamente sulla semplice riparazione.

In sintesi: il tempo del mito si ricrea nel tempo dell'agire secondo regole; il tempo dell'infra-

zione (cioè il tempo dell'esperienza non legittimata) è tolto attraverso l'annullamento del tempo stesso.

Anche nell'ossessivo risulta evidente il nesso tra infrazione di regole, peccato e purificazione attraverso annullamento. Ma già questo nesso tende all'informe, a una degradazione senza fine. Il rito o cerimoniale, come si è già visto, perde icasticità e si trasforma in serie variabile. Il peccato non coinvolge atti significativi, ma loro simulacri derisori: è come se il codice di corrispondenze universali delle civiltà arcaiche vigesse ma in termini degradati, assolutamente futili. L'annullamento, infine, passa attraverso procedure laboriose e grottesche.

L'uomo ossessivo, dunque, sulla base di una problematica personale, sembra spinto a ricreare un insieme di comportamenti che si sono manifestati unitariamente nel mondo arcaico; su questa strada egli cerca, si direbbe, di comportarsi come un arcaico ma, per ragioni che dovremo vedere, non vi riesce e trascina una vicenda rituale da lontano, nell'oscurità, nella polvere, *nella modernità*, e quindi anche con nostalgia (infatti uno di loro parla esplicitamente, e a volte con struggimento, di una «scansione ritmica del tempo» che in realtà *traspare* nelle ossessioni più che dimorarvi).

Qual è dunque la ragione di questa ricerca, e insieme di questo fallimento? Dobbiamo rivolgerci a un elemento che non abbiamo finora toccato, e cioè al rapporto con i modelli mitici.

III

LA FEROCIA DEGLI ANTENATI

MORTI E ANTENATI

Riportiamoci per un momento – seppur ci è possibile, visto che gli uomini arcaici, storicamente sterminati o in via di rapida dissoluzione, fanno ormai più parte del nostro immaginario – riportiamoci alla situazione di questi uomini di fronte ai loro modelli più vicini e costanti, insomma di fronte a ciò che un po' sbrigativamente chiamiamo il loro «culto degli antenati». Questa locuzione è per noi ridotta ad una formula astratta, lontana, che siamo portati a leggere nel senso di un rapporto trasparente e pacifico tra i vivi e i morti. Eppure dovrebbe porci in sospetto quella soggezione così profonda degli uomini viventi ai loro avi, ai loro maggiori; dovrebbe farci riflettere il fatto, più e più volte riferito, per cui chi si discostava anche di poco dal solco dei comportamenti tramandati era esposto immediatamente alle più gravi sciagure.

Nell'esperienza comune di oggi, la maggior parte di noi occidentali non conosce alcun «culto degli antenati»: questo distanziamento socio-storico deve aver contribuito a far sì che esso ci appaia facilmente in una luce ideale, in uno stato di quiete. E di ciò sono indubbiamente responsabili anche numerose descrizioni di

etnologi e mitologi, nei quali è agevole rintracciare un atteggiamento di *nostalgia* per le società e le forme di vita alle quali si riferiscono, unito spesso a una non celata polemica nei confronti delle società « storiche ».

Esiste però, mi pare, una ragione più forte per questa idealizzazione comune del « culto degli antenati », che assume così facilmente una coloritura conservatrice. Essa consiste nel fatto che questo « culto » viene spesso trattato in modo separato, se non indipendente, dal rapporto che gli arcaici hanno con i loro morti in senso stretto. Certo, tutti vedono il passaggio tra morti e antenati, ma questo passaggio sembra svolgersi in modo ovvio, i morti *scivolano* via e diventano antenati.¹

1. Questi sembrano mancare soltanto in alcune popolazioni ad economia cosiddetta « indifferenziata » o di predazione (raccoglitori, cacciatori, pescatori; soprattutto questi ultimi). Qui si verificherebbe, rispetto al morto, un semplice distanziamento di tipo fobico (si veda più avanti). È difficile valutare questi dati, per l'interferenza quasi universale di livelli « differenziati ». In ogni caso, la trasformazione dei morti in antenati sembra collegata, da un lato, alla regolarità dei cicli agricoli e, dall'altro, al prevalere d'importanza del lavoro ripetitivo rispetto al caso, all'avventura. Siamo quindi all'interno del tempo ciclico, come si è già detto, mentre nelle situazioni di predazione « l'uomo vive giorno per giorno, senza proiettarsi nel futuro, non padroneggia la dimensione temporale che concettualizza a stento »: Jean Poirier, *Problèmes d'ethnologie économique*, in *Ethnologie générale*, Gallimard, Paris, 1968, p. 1608.

Ora, tutte le testimonianze di cui disponiamo concordano nel segnalare la gravità che un caso di morte assume all'interno del gruppo arcaico, sia per i parenti in senso stretto, sia per l'intero gruppo. Ma non tutte le morti sono di eguale gravità: la morte di uno straniero, di uno schiavo, di un debole o menomato, di un bambino, di una donna, ha una incidenza minore, un peso diverso rispetto a quello di un membro del gruppo a pieno diritto, o di un capo.¹

Ascoltiamo una descrizione ormai classica: «La morte presso tutti gli indigeni costieri della Nuova Guinea orientale produce una alterazione permanente nell'equilibrio della vita tribale: da una parte, vi è l'arresto del normale flusso di consumi economici, dall'altra, un'innumerabile serie di riti, cerimonie e distribuzioni festive, che creano ogni sorta di obblighi reciproci e assorbono la miglior parte delle energie, dell'attenzione e del tempo degli indigeni per un periodo di alcuni mesi o di un paio di anni, a seconda dell'importanza del morto.

«L'immenso sconvolgimento sociale ed economico che si verifica dopo ogni decesso è una

1. Su questa differenza di gravità, si veda per esempio lo studio classico di Robert Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, a cura di Pietro Angelini, Savelli, Roma, 1978, pp. 85 e 92-93. Si tratta di considerazioni generali che lasciano ampio margine a variazioni all'interno di ciascuna società: per una di queste, cfr. Hélène Clastres e Jacques Lizot, *La Part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami*, in «Libre», 3, 1978, p. 110.

delle caratteristiche più salienti della cultura di questi indigeni, una caratteristica enigmatica che ci colpisce e ci invita ad ogni sorta di speculazioni e riflessioni».¹

A questa nota di Malinowski fanno riscontro gli accenni di uno studioso più recente, nell'America del Sud: presso i Bororo, «ogni volta che muore un indigeno, non soltanto i suoi prossimi, ma la società intera vengono lesi»,² presso i Nambikwara, «la morte distingue fra gli uomini, da un lato, e dall'altro le donne e i bambini. I primi, quando muoiono, si trasformano in giaguari che rappresentano, di conseguenza, altrettanti esseri umani reincarnati. Le donne e i bambini, invece, scompaiono con il vento e l'uragano, e non sono suscettibili di nessuna riapparizione».³

Da questo tipo di osservazioni, che potremmo moltiplicare per pagine e pagine, nasce un rilievo generale che, al di là della varietà delle enunciazioni, potremmo definire obbligato: «... quando un uomo muore, la società non perde soltanto un'unità, essa è colpita nel principio stesso della sua vita, nella sua fede in se stessa ... Sembra che la comunità intera si senta perduta o almeno direttamente minacciata dal-

1. B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma, 1973, p. 450.

2. C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, il Saggiatore, Milano, 1960, p. 219.

3. C. Lévi-Strauss, *La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara*, Einaudi, Torino, 1970, p. 141 (si veda anche *Tristi Tropici*, cit., p. 274).

la presenza delle forze antagonistiche: la base stessa della sua esistenza è sconvolta».¹ Oppure, in termini sostanzialmente sovrapponibili: «Così si spiega, in maniera più generale, il paradosso che veniamo incontrando nelle società primitive: in esse l'individuo, in quanto tale, ha molto meno importanza che non nelle società superiori, e tuttavia la morte di un adulto appare ... un avvenimento assai più considerevole ed è causa di un turbamento assai più profondo. Gli è che la morte attenta innanzi tutto non all'individuo, ma, attraverso di lui, al gruppo. L'esistenza del gruppo viene ad esserne intaccata e posta in pericolo». «Quando il capo della famiglia, o un altro dei suoi membri importanti, cessa di vivere, il gruppo, in un certo senso, comincia anch'esso, da quel momento, a morire. Infatti l'essere effettivamente vivente è il gruppo: gli individui non esistono se non in funzione del gruppo. Il gruppo dunque si sente direttamente colpito: quella morte disperde una parte della sua sostanza».²

1. R. Hertz, *op. cit.*, pp. 86-87.

2. Lucien Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, Einaudi, Torino, 1948, p. 257 (citato in Werner Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Einaudi, Torino, 1973, p. 29). Per Georges Bataille, ciò che la società perde in ogni morto non è soltanto uno dei suoi membri, ma la propria verità di permanenza e continuità (citato in H. Clastres e J. Lizot, *art. cit.*, p. 110).

Questa considerazione sugli individui che «non esistono se non in funzione del gruppo» può però facilmente apparire generica ed eccessiva se non si chiarisce che *tipo di gruppo* è qui in questione.

Un gruppo che è colpito globalmente, «nella sua sostanza», «nel principio stesso della sua vita», quando muore un suo membro importante, e quindi tanto più gravemente quanto più importante è la persona morta, è indubbiamente un gruppo che *dipende* profondamente da questa persona. Si tratti del capo o re di tutta la tribù, di un membro del consiglio degli anziani, oppure più semplicemente del padre di famiglia, questa situazione implica il riferirsi a lui, da parte del gruppo dipendente, non soltanto come a un termine fisso di autorità, potere, prestigio, ma anche come a un *garante diretto della propria precaria sopravvivenza*.

Ecco un esempio particolarmente incisivo. «Verso sera bisognò fermarsi nella boscaglia; ci avevano detto che avremmo trovato della selvaggina, perciò gli indigeni contavano sulle nostre carabine e non avevano portato niente; e noi possedevamo soltanto le provviste di emergenza che era impossibile dividere fra tutti. Un branco di cerbiatti che passava presso una sorgente fuggì al nostro avvicinarsi. L'indomani mattina regnava un malcontento generale, diretto ostensibilmente verso il capo, ritenuto responsabile di un affare combinato fra lui e me. Invece di organizzare una spedizione di caccia o di raccolta, tutti decisero di coricarsi

all'ombra dei ripari, lasciando che il capo cercasse da solo la soluzione del problema. Egli sparì accompagnato da una delle sue donne; verso sera furono visti tornare tutti e due con la pesante gerla piena di cavallette che avevano raccolto durante l'intera giornata. Benché il pasticcio di cavallette non sia un piatto molto apprezzato, tutti mangiarono con appetito e ritrovarono il buon umore». ¹ Sicché il narratore può concludere: «A parte uno o due uomini senza reale autorità, ma pronti a collaborare dietro ricompensa, la passività della banda [Nambikwara] fa un singolare contrasto col dinamismo del suo capo. Si direbbe che essa, avendogli ceduto certi vantaggi, si aspetti da lui la cura totale dei suoi interessi e della sua sicurezza». ²

In questa situazione, dire che gli individui «non esistono se non in funzione del gruppo» significa fare un'affermazione astratta, che lascia aperta la via a vane considerazioni sul potere annichilente del Moloch sociale (gruppo, tribù o società...). Sembra invece opportuno precisare che una situazione di profonda dipendenza degli individui rispetto al gruppo significa, di fatto, e inevitabilmente, dipendenza da una o più persone che incarnano il gruppo. Il gruppo è sempre, in modo esplicito oppure implicito, chiaramente gerarchizzato; c'è chi conta di più e chi conta di meno, o niente; e la maggioranza degli individui può arriva-

1. C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, cit., p. 280.

2. *Ibid.*, p. 298. Cfr. anche *La vita familiare*, cit., p. 125.

re a viverci, al limite, come proprietà della persona, o delle persone, che incarnano la gerarchia interna di gruppo.

Si può cioè arrivare a una posizione di vera e propria *appartenenza* della maggioranza degli individui al loro capo, o ai loro capi, che trova non rare conferme nelle osservazioni etnografiche.

In uno studio sul «socialismo dei Cafri», Dudley Kidd notava per esempio: «Per i Cafri ogni membro della tribù appartiene al capo: l'individuo non si appartiene, perché è proprietà del capo ... Forse possiamo comprendere quale sia il rapporto fra l'individuo e il capo da un racconto fatto da uno Zulù, che descriveva ad un uomo bianco le usanze della Festa delle Primizie. Egli diceva: "Gli Zulù, se il granoturco è maturo, non sono autorizzati a mangiarne. Devono sempre attendere che il re dia loro il permesso. Se qualcuno mangia del granoturco prima di aver ottenuto il permesso del re, viene subito ucciso". I Bianchi si meravigliano e dicono: "Come? a un uomo non è concesso di scendere nel campo di sua proprietà e di raccogliere i frutti che egli stesso ha piantato e di mangiarne?". Ma gli Zulù non se ne meravigliano e dicono: "Noi siamo tutti uomini del re: i nostri corpi, le nostre forze, il nostro cibo, tutto ciò che possediamo è proprietà del re" ».¹

L'individuo apparteneva in modo così totale al capo della tribù che uno di questi, di nome Shi-

1. Citato in Hans Kelsen, *Società e natura. Ricerca sociologica*, Einaudi, Torino, 1953, p. 41.

lucane, poté bandire con grande serietà il seguente decreto: « Io non permetto a nessuno del mio paese di morire, se non è in età avanzata ». D'altra parte, va notato, i Cafri potevano avere proprietà e bestiame privati; la terra non poteva essere venduta né lasciata in eredità; tuttavia ciascuno sapeva che i suoi campi non gli sarebbero mai stati tolti fin quando fosse stato in grado di coltivarli.¹

In questo « socialismo dei Cafri » troviamo dunque realizzata alla lettera quell'appartenenza al capo o ai capi, che nella maggior parte delle altre situazioni non si attua. Eppure, anche qui, gli individui come tali non sono inesistenti, non abbiamo di fronte a noi, come parve a qualche missionario, « l'annullamento degli individui, l'accentramento spinto all'estremo, o in altre parole, la morte di tutti a profitto di uno solo ».²

Non vi è una sottomissione « schiacciante », quanto, più precisamente, il senso di una appartenenza, negli aspetti essenziali, a una figura di capo sovrumano.³ Se l'esito può apparire gros-

1. *Ibid.*, p. 42.

2. Citato in L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1975, p. 395.

3. Nei gruppi terapeutici studiati da Bion, il « gruppo di dipendenza » si struttura attorno a una figura di capo dotato di poteri magici, da cui si aspetta sicurezza e protezione e a cui, correlativamente, nega una collaborazione attiva (Wilfred R. Bion, *Esperienze nei gruppi e altri saggi*, Armando, Roma, 1971, pp. 92-93). Tale comportamento richiama immediatamente quello descritto da Lévi-Strauss presso i Nambikwara (si veda il paragrafo precedente).

solamente identico, sembra però fondamentale mantenere il senso della distinzione.

LO SDOPPIAMENTO DEL MORTO

In questo contesto, risulta ora chiaro perché ogni caso di morte significativa, cioè di membri del gruppo a pieno diritto, desta un turbamento così grande e reazioni talmente enormi.

La morte è certo, innanzitutto, *esperienza del morto*, del corpo che non si muove, dell'amato che non risponde, del cadavere che si decompone.¹ Ma questa esperienza non basta di per sé a render conto dell'emozione che si impadronisce del gruppo.² Occorre un brusco mutamento della struttura interna del gruppo stesso, e questo mutamento è legato alla posi-

1. Su quest'aspetto ha giustamente insistito Lévy-Bruhl, contro ogni tentativo di applicare ai « primitivi » le categorie, proprie dello spiritualismo occidentale, di « anima » e di « corpo », con relativa automatica separazione al momento della morte. « ... hanno un nome per designare l'individuo che ha cessato di vivere quaggiù ed è entrato a far parte dell'oltretomba. Questo nome vuol dire "uomo morto": nulla autorizza a tradurlo con anima » (*L'anima primitiva*, cit., p. 269).

2. Cfr. R. Hertz: « L'orrore che il cadavere ispira non deriva dalla semplice constatazione dei mutamenti sopraggiunti nel corpo. La prova che una spiegazione semplicistica di questo genere è insufficiente è che all'interno di una stessa società l'emozione provocata dalla morte varia moltissimo in intensità secondo lo status del defunto e in alcuni casi può anche mancare del tutto. Alla morte di un capo o di un uomo investito di grande dignità, un vero e proprio panico s'impadronisce di tutto il gruppo » (*op. cit.*, p. 85).

zione del morto: se il morto è colui che garantisce la sopravvivenza del gruppo, ecco che la sua riduzione a cadavere *elimina totalmente questa garanzia*. Ciò comporta effetti immediati su due versanti.

L'uomo che con la sua potenza assicurava la vita del gruppo, è ora di colpo ridotto all'impotenza più radicale. Il gruppo che dipendeva dalla sua potenza si trova ora esposto immediatamente al rischio di morire, di seguire nel nulla il garante morto della sua sopravvivenza. La situazione, a questo punto, è insostenibile. Il cadavere non si muove e il gruppo sta per morire. L'unica soluzione, obbligata, è quella di rinnegare la morte stessa, testimoniata da quella immobilità spaventosa: *il morto non è morto, continua a vivere*.

Ecco sorgere allora l'universale *sdoppiamento del morto* (uomo-cadavere e uomo-sopravvivate), cioè l'universale credenza nella sopravvivenza dei morti, la cui necessità scaturisce, precisamente, dalla posizione di immediato pericolo di vita in cui si trova il gruppo arcaico di fronte alla morte del proprio garante. *Se il morto non muore, anche il gruppo può continuare a vivere*.¹

1. Si chiarisce così quella che altrimenti rimane una inspiegata e presupposta « paura elementare della morte », trasferita « a un oggetto concreto, cioè al defunto » (così Kelsen, *op. cit.*, p. 326).

La scena che abbiamo descritto corrisponde a una risposta pressoché generale, che può essere modulata e precisata all'interno delle diverse configurazioni culturali incontrate dagli etnologi. Anche in questi termini generali, non è però un exemplum fictum. Essa implica un'esperienza che ciascuno di noi ha vissuto o vivrà: la morte di una persona cara è sempre, in parte, anche la nostra propria morte, e lo è tanto più quanto più la persona morta ci appare insostituibile. In questo caso, la sua scomparsa significa taglio di legami essenziali, di rapporti che fanno parte della nostra stessa vita, che sono questa vita, e quindi angoscia immediata di non sopravviverele.

È per questo che subito sorgono in noi, del tutto spontaneamente, movimenti che, nella loro varietà e intensità, tendono nel complesso a rinnegare, a riconoscere la scomparsa di quella persona, a rifarla viva davanti a noi. Ciò si verifica sia attraverso la via dei ricordi, sia attraverso il trasferimento del morto in un aldilà della vita quotidiana, che, comunque concepito, è in primo luogo continuazione sotto altre forme, le più diverse, della sua presenza indispensabile. Ciò che importa è innanzitutto il rinnegamento di quell'assenza, di quello scomparire senza speranza che è testimoniato dal cadavere.

Questa impossibilità di vivere la scomparsa irrimediabile della persona amata, tanto più forte quanto più essa ci è indispensabile, è dunque qualcosa che ci accomuna pienamente — e non ci divide — dai cosiddetti arcaici, e che in loro, verosimilmente, è più forte in ragione di una precarietà di vita molto superiore a quella che mediamente noi conosciamo. Di fronte alla morte, di fronte a certe morti, siamo noi stessi internamente i nostri arcaici, e continuiamo a fare uso,

più o meno forzato, di un comune processo di rinnegamento. Questo comporta l'avvio di una vita come se (come se quella persona fosse ancora viva) che può aiutarci a sopravvivere, a superare un momento altrimenti intollerabile, supplendo con una nuova presenza a un vuoto sentito come immediatamente distruttivo.

Dall'esterno, da lontano, è certo facile considerare questa nuova presenza come un'illusione; ma quando siamo dentro la necessità che ci ha portato a rinnegare quell'assenza, siamo nello stesso momento portati a sostenere con tutte le nostre forze le nostre credenze.

Ho usato deliberatamente i termini illusione e credenze: nel senso che l'esperienza descritta, comune a tutti gli uomini, si può considerare legittimamente, io credo, uno dei momenti aurorali della religione. Non l'unico, certamente, ma di sicuro tra i fondamentali, nell'ambito di una religione propria di uomini dipendenti. Ma ogni religione finora conosciuta è stata tale. Resta da vedere se, come riteneva il teologo Bonhoeffer, si giungerà a una tale « indipendenza » degli uomini da rendere superflua la religione e il dio « tappabuchi ».¹ Questa era anche la speranza di Freud; con meno ottimismo.

1. « ... non è possibile far comparire Dio come il tappabuchi dei nostri vuoti di conoscenza ... Dobbiamo ritrovare Dio in quello che conosciamo, non in quello che non riusciamo a conoscere. Dio esige d'essere compreso da noi non nelle questioni irrisolte, ma in quelle risolte. Il che vale per il rapporto Dio-conoscenza scientifica, ma vale anche per i problemi universalmente umani della morte, del dolore e della colpa. Anche per questi problemi esistono oggi risposte umane che possono astrarre completamente da Dio ». Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano, 1969, p. 241.

Questa operazione di rinnegamento della morte implica però subito straordinarie vicissitudini, individuali e collettive.

Dalla parte del morto: se egli continua a vivere, allora la sua totale esclusione dal rapporto con i suoi costituisce, per lui, oltre che un cambiamento straordinario, anche un'*offesa* oggettiva immensa, indipendentemente dal destino che lo aspetta nell'aldilà. E questo non è mai stato immaginato come preferibile, di fatto, alla vita concreta – perlomeno da parte della maggioranza degli uomini, altrimenti l'esistenza della specie sarebbe già finita.¹

Il destino nell'aldilà non è mai dunque un risarcimento vantaggioso rispetto al cambiamento e all'offesa costituita dall'essere morto; ne deriva l'attribuzione al defunto di una serie di reazioni che, pur essendo in rapporto con la sua personalità precedente, sono però largamente simili a quelle di tutti gli altri morti: stupore, senso di isolamento con desiderio di tornare tra i vivi o di portarli con sé nella tomba, furore... È insomma la morte stessa – vista come degradazione totale e insieme passaggio a un'altra vita – che costituisce la base su cui si affermano le immagini universali del morto offeso, del morto minaccioso, del morto che torna inquieto presso i vivi.

A sua volta, se il morto è vivo, offeso, turbato, il gruppo passa dalla totale disperazione per la

1. H. Kelsen, *op. cit.*, p. 91.

scomparsa del suo signore all'angoscia per la sua presenza anomala, inquietante.

Al posto di una assenza, sentita come mortale per il gruppo, c'è ora una presenza imprevedibile, che rischia di essere quasi altrettanto pericolosa. Occorre dunque con urgenza fare i conti con essa.

LA MORTE COME ASSASSINIO

Ora, dall'esame di moltissime testimonianze etnografiche risulta che la morte viene interpretata secondo due modalità fondamentali.

Prima: la morte è un *delitto*, un assassinio da parte di nemici mediante fattura. In alcuni casi, persino la morte per età avanzata non potrebbe avvenire, se non ci fosse un intervento malefico, o se non cessasse un intervento benefico;¹ persino la morte in battaglia, per opera diretta di un uomo, è determinata da qualcun altro, attraverso le ferite inferte dal nemico.² L'esempio più puro di tale modo di concepire la morte è forse in un resoconto di Strehlow: egli racconta che « presso gli Aranda

1. *Ibid.*, pp. 154 sgg.

2. *Ibid.*, p. 22. Del resto non si deve credere che tale impostazione, apparentemente lontanissima da noi, sia totalmente assente oggi. A proposito di un brigatista rosso, morto in un conflitto a fuoco con la polizia, un giornale scrive («la Repubblica», 17-18 settembre 1978): «Dove si è verificata la rottura? Nella famiglia, nella scuola, nella fabbrica? *Chi doveva intervenire e non è intervenuto in tempo?* » [il corsivo è mio, N.d.A.].

c'è la consuetudine di vendicare tutti i defunti, perché ogni caso di morte è attribuito a una tribù ed esige quindi vendetta. Dopo la cerimonia funebre, il fratello del defunto si rivolge agli uomini che si erano raccolti a quello scopo e dice loro: "Questa sera, quando ci riuniremo, ciascuno di voi porterà un *gururkna* (collana o cintura fatta coi capelli del defunto), poiché domani andremo a vendicare la sua morte". Poi organizzano una spedizione vendicativa contro qualche tribù lontana».¹

Non c'è bisogno di sottolineare l'antieconomicità di questa soluzione del problema: se veramente essa è stata praticata con la determinazione che risulta dal resoconto, c'è da pensare che l'esistenza di questa autentica tribù del terrore e della vendetta abbia creato seri problemi ai suoi vicini.

All'interno di questa impostazione, si sono perciò formati vari «stratagemmi», con lo scopo di ovviare ai suoi inconvenienti più clamorosi: per esempio i Batak sostituiscono all'uomo che deve essere ucciso una semplice immagine,² oppure al posto di una spedizione punitiva vera, il morto deve contentarsi di una spedizione finta: quando i guerrieri tornano a casa, nessuno chiede loro se hanno effettivamente ucciso il colpevole.³ Si sarà notato che in questi esempi il colpevole è un estraneo al gruppo; una modificazione importante si ha quando

1. *Ibid.*, pp. 167-68.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, cit., pp. 257-58.

l'assassino diventa interno al gruppo. Per esempio: «se in un villaggio di Ekoi muoiono a poca distanza di tempo diversi notabili, sorge naturalmente il sospetto che essi siano vittime della magia nera, e gli abitanti del villaggio massacrano una donna invisa a tutti, ritenendola colpevole del delitto».¹

LA MORTE COME PUNIZIONE

Questa impostazione della morte come opera di agenti esterni (streghe o stregoni) risulta però meno frequente della seconda modalità, secondo cui la morte è una *punizione* per la violazione di tabù o di consuetudini tradizionali, in definitiva di *norme* del gruppo, così come sono trasmesse dagli antenati. Gli esempi di questo modo di concepire la morte sono innumerevoli e concordi, pur nella varietà delle situazioni. È da notare inoltre che alcune volte le due impostazioni si mescolano, quasi che delitto e punizione, vittima e colpevole, non siano ancora interamente distinti tra loro, come in quest'osservazione presso la tribù dei Warramunga: «Si deve osservare che gli stregoni, pur dichiarando che l'uomo era morto per aver violato le norme tribali, nello stesso tempo sostenevano che egli evidentemente era

1. H. Kelsen, *op. cit.*, pp. 173-74. La situazione corrisponde a questo punto a un primo movimento di internalizzazione della morte: attraverso il capro espiatorio, il gruppo comincia ad assimilare la morte.

stato ucciso da qualcuno; ma chi fosse costui, non potevano precisare». ¹

In definitiva quindi la morte più comune, la morte che si potrebbe legittimamente definire «naturale» per gli arcaici, e che esonera i superstiti dall'oneroso dovere della vendetta, è quella di chi, deliberatamente – oppure in modo inconsapevole, fortuito, per effetto di un tranello magico – ha violato le leggi del gruppo. Si potrebbe dire che, se tutti seguissero fedelmente le consuetudini stabilite dagli antenati, vi sarebbe una comunità perfetta, immortale. E infatti è ciò che sostengono alcuni: gli uomini potrebbero vivere eterni, se non ci fossero cattivi spiriti, influenzati da stregoni ostili, che vendicano le offese inflitte a vivi o defunti – e questi cattivi spiriti sono sempre anime di defunti. ² Ritorneremo tra breve su questo punto.

IL DISTANZIAMENTO

Dobbiamo però ora fare un passo indietro. La morte è l'ultimo e conclusivo effetto di una serie, i cui primi elementi sono le malattie e gli incidenti. Oltrepassata una certa soglia di gravità, anche questi eventi indicano chiaramente

1. *Ibid.*, p. 168. Dal punto di vista psicanalitico, questa situazione è particolarmente significativa: assistiamo infatti all'iscrizione della morte come colpa nel singolo individuo, mentre persiste la precedente impostazione persecutoria, che si fa però più sfumata e meno convinta.

2. *Ibid.*, p. 156.

per gli arcaici una decisione di morte da parte di un'autorità offesa, e comportano perciò un attivo processo di autodifesa da parte del gruppo. Incidenti, malattie, morte sono eventi che s'irradiano, che minacciano di colpire tutto il gruppo: di qui le misure di *distanziamento* radicale messe in atto, che hanno tanto spesso offeso e colpito i visitatori civilizzati.

Ecco, per tutte, la limpida descrizione di J.L. Nicholas, che si riferisce ad un viaggio in Nuova Zelanda all'inizio dell'Ottocento: « Appena una persona è giunta a una certa fase della sua malattia, considerano lo sventurato come un oggetto dell'ira dell'Etua (spirito). Incapaci di rendersi conto del male, non meno capaci di rimediarsi, gli indigeni non possono vedervi altro che un castigo soprannaturale, inflitto da una giustizia distributiva, cui sarebbe empio opporsi con espedienti umani. Più di un povero infelice che, a prezzo di qualche cura comune, potrebbe essere ben presto restituito alla salute, è condannato da questa orribile superstizione a perire anche in mezzo ai suoi, senza che sia fatto nessuno sforzo per guarirlo ». Nel caso di un capo, che impiegò alcune settimane a morire, « pretesero che nessun soccorso umano gli fosse concesso per tutto il tempo che avesse continuato a vivere. La ragione che avevano per gettare sul disgraziato questo orribile interdetto era la convinzione che ora l'Etua era deciso a farlo morire, e che, a questo scopo, si era definitivamente stabilito nel suo stomaco, di dove nessuna forza mortale doveva avventurarsi a cacciarlo. L'Etua non avrebbe più abbandonato la posizione: sarebbe rimasto lì,

aggravando le torture del paziente fino al momento in cui avesse ritenuto opportuno metter fine alla sua esistenza ... I parenti più prossimi di Duaterra davano ancora gli stessi segni della più profonda ed amara afflizione: nondimeno erano d'accordo con il resto della casa per privarlo ormai di ogni aiuto ... e abbandonandolo ormai completamente al buon volere dell'Etua, si preoccupavano soltanto dei preparativi della sepoltura».¹

LE OBBLIGAZIONI DEI VIVI

Posto di fronte al cadavere, il gruppo dei sopravvivenenti deve dunque, in primo luogo, scrutare la morte intervenuta, vagliare colpe e responsabilità, compiere la vendetta, se la morte risulta inferta da nemici; in secondo luogo, procurare al morto, nella terra sconosciuta che egli si trova a percorrere, una posizione onorevole, fruttuosa sia per lui sia per il gruppo *di cui continua a far parte*, seppure in condizioni mutate.

Ora, questo compito esige che il gruppo si riavvicini al cadavere, esige anzi che lo tocchi, che lo manipoli. Infatti il morto, come si è detto, continua a vivere, perché la sua vita è la garanzia della vita del gruppo. Di conseguenza, il gruppo non può mantenerlo a distanza, deve occuparsi direttamente di lui: se non lo facesse,

1. Citato in Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, cit., pp.289-90.

avrebbe davanti a sé un suo membro di pieno diritto, o un capo, sconvolto dall'abbandono radicale dei suoi e per di più provvisto, almeno in parte, della tremenda forza dei morti.

Qui il circolo si chiude. La morte è provocata perlopiù, si è detto, dalla trasgressione delle norme del gruppo, che sono sotto la sorveglianza degli antenati. Dunque la morte è provocata, in modo diretto o indiretto, da questi morti, che compongono il cielo mitico del gruppo. E quindi il nuovo morto, proprio e soltanto perché entra nell'aldilà, comincia a partecipare di questo potere celeste sulla vita e sulla morte degli uomini. Si ripresenta a questo punto quel pericolo di morte per il gruppo che la creazione della sopravvivenza ultracorporea era riuscita ad evitare.

RITI FUNEBRI, INCORPORAZIONE, NORME

Di qui la presenza ubiquitaria, e la funzione essenziale, dei riti funebri. Questi possono mancare soltanto nel caso in cui chi muore è senza diritti e potere nel gruppo, e quindi non pone ad esso alcun problema fondamentale di vita o di morte. Superfluo o scomodo o estraneo per il gruppo, egli *muore davvero*, abbandonato senza paura né rimorso nella boscaglia, nel burrone, fuori dal villaggio. Ritroviamo qui, a proposito dei riti, quella differenza sociale nell'esito della morte a cui si è già accennato a proposito della sopravvivenza. Per chi invece ha diritti e potere, i riti funebri sono *dovuti*, pena le più gravi sanzioni da parte del defunto

o degli antenati nei confronti dei sopravvissuti inadempienti.¹ Effettuati correttamente, essi vengono invece a stabilire i termini di un accordo tra il defunto e i viventi.

In questi riti funebri arcaici si possono distinguere due fasi, talora intrecciate tra loro, attraverso le quali si compie il lavoro del lutto tribale. La prima prevale, ovviamente, subito dopo il decesso, mentre la seconda si prolunga a grande distanza di tempo. A questo svolgimento in due tempi corrisponde una diversa *distanza* dei morti dal loro gruppo: all'inizio, in molte descrizioni essi errano inquieti, famelici, avidi di vita, o semplicemente disorientati, accanto ai loro focolari e ai loro cari;² successivamente essi se ne allontanano, senza però scomparire del tutto, perlomeno per un lungo periodo.

La prima fase riguarda essenzialmente il trattamento del cadavere e la presenza incombente del morto vivente. Dato che la sua morte è, per lui, come si è detto, menomazione, isolamento, offesa, in ogni caso, *violenza*, anche se meritata, tutti i riti di questa fase si propongono di *placarlo*, per quanto è possibile, e così liberare il

1. È questa presenza incombente e minacciosa dei morti che differenzia, in primo luogo, i riti funebri arcaici da quelli vigenti nelle attuali società occidentali. Mentre i primi costituiscono un sistema di obbligazioni urgenti, a cui tutto il gruppo è tenuto, i secondi si sono in sostanza ridotti a cerimoniali di affetto o di rispetto, che risultano spesso pervasi da indifferenza burocratica. In questo senso, sono vicini alle semplici azioni di distanziamento e cancellazione dei morti, che caratterizzerebbero i gruppi ad economia di predazione (cfr. p. 70 nota).

2. L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, cit., p. 269.

gruppo della sua ombra pervasiva e minaccio-
sa. Molto spesso gli si somministrano cibi, be-
vande e riscaldamento – egli è infatti nella cu-
riosa posizione di un essere contemporanea-
mente pericoloso e bisognoso.

La seconda fase, fondamentale, va oltre queste
operazioni di immediata urgenza e soddisfa la
necessità in cui si trova il gruppo di far vivere il
morto per vivere esso stesso.

Si tratta perciò di conferire al morto, nella sua
nuova condizione, una vita tale da risultare ga-
ranzia di vita per il gruppo di cui fa parte: in-
somma, *una vita in cui non ci sia (più) la morte*.

Ora, una vita senza morte non è, non può esse-
re una vita individuale, quale noi la conoscia-
mo da sempre. Attraverso i riti funebri, il sin-
golo morto deve perciò essere assorbito in una
vita trans-individuale, che rimanga però sem-
pre in contatto col gruppo: egli diventa un
antenato, entra a far parte del gruppo degli
antenati, dotati di una vita non individuale,
senza morte e senza tempo.

Ma questo non basta: nello stato di dipendenza
in cui si trova, spinta a volte sino all'apparte-
nenza vera e propria, il gruppo ha bisogno che
il morto viva qui, adesso, tra noi. L'unica strada
che il gruppo ha davanti per ottenere ciò è
diventare esso stesso il morto, diventare lui nella
vivente esplicazione delle sue attitudini e capa-
cità. Da possesso di un essere scomparso, esse
devono entrare a far parte di ciascuno degli
appartenenti al gruppo.

Da questo lato, si svolgono perciò attraverso i
riti processi di *incorporazione* del morto, che

implicano nello stesso tempo la possibilità di *ripeterne* i comportamenti.

L'incorporazione mira sempre a un'identificazione con colui che viene incorporato; sappiamo che nel gruppo arcaico le sue modalità coprono una vasta gamma di operazioni affini o derivate: cannibalismo vero e proprio, consumazione delle ossa, ingestione simbolica e così via.¹

Come si vede, in questa seconda fase di elaborazione della morte da parte di un gruppo dipendente assistiamo a un duplice, parallelo movimento: eternizzazione del morto nel gruppo degli antenati e sua contemporanea incorporazione da parte del gruppo dei viventi. Il comportamento di questi, attraverso l'incorporazione, tende a ripetere quello dei morti: e poiché questi diventano eterni, ecco che i loro comportamenti diventano le *norme*, poste come eterne, del gruppo che li ha assunti. Dalla crisi radicale in cui lo pone la morte, il gruppo esce con l'obbedienza radicale alle norme dei morti. E questa è la ragione prima di quello « stato stazionario » di tutto il gruppo,² costruito sulla regolarità delle occupazioni, dei ritmi vitali, dei riti degli antenati – cioè sul tempo ciclico.

1. R. Hertz, *op. cit.*, pp. 53-54; H. Clastres e J. Lizot, *art. cit.*, *passim*.

2. « Il termine con cui di solito i balinesi indicano il periodo precedente l'arrivo dell'uomo bianco è "quando il mondo era stazionario" (*doegas goemine enteg*) ». Gregory Bateson, *Bali: il sistema di valori di uno stato stazionario*, in *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, p. 152.

Sono questi i termini finali dell'accordo stabilito: ma è importante sottolineare come esso ogni volta sancisca una tregua, piuttosto che una vera e propria pace. Si instaura una situazione che è pur sempre pericolosa, sul filo del rasoio: basta una lieve deviazione dall'osservanza delle regole perché si scateni l'ira degli avi offesi.

Ecco allora l'incidente (la *disgrazia*, come perdita della loro protezione e benevolenza), la malattia e, di nuovo, la morte. Si impongono con rinnovata urgenza i riti di purificazione. Se la precarietà di vita degli arcaici, per qualunque ragione, aumenta, il rapporto dei vivi con il governo dei morti viventi si fa più cupo e angosciato, mentre si intensificano i riti di osservanza e i riti di purificazione dall'infrazione. Il tempo della vita, la ripetizione ciclica, tende a farsi iterazione affannosa e senza fine. Soltanto se questa precarietà diminuisce, il rapporto si fa più mite e la vita respira. In ogni caso però, questa seconda evenienza è più rara e tardiva; nella vicenda umana, il bene è più raro e tardivo del male.¹

Siamo perciò ben lontani dal mondo risolto e pacificato descritto da taluni mitologi e saggi moderni.²

1. Cfr. H. Kelsen, *op. cit.*, pp. 100-101.

2. Anche nel libro di Jean Baudrillard, *La Fonction symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, colpisce l'immediatezza con cui il gruppo arcaico risolve il rapporto tra vivi e antenati. Ciò può avvenire soltanto trascurando sia le numerose testimonianze esistenti sulla drammaticità della

Esso è piuttosto in bilico su un equilibrio precario, continuamente esposto alla distruzione per opera dei morti vendicatori e faticosamente salvato attraverso le osservanze e i riti.

IL FUNAMBOLO E LA DISPERAZIONE

Il quadro sin qui tracciato, basato come si è visto su molteplici testimonianze di varia origine ed epoca, presenta una linea unitaria abbastanza distinta. Le ovvie variabili che ogni singola società arcaica può offrire rispetto ad esso non ne infirmano, mi sembra, il profilo di fondo.

Si potrebbe però vedere, nella mia sottolineatura finale di questo mondo «in bilico», in equilibrio precario, quasi un'opzione personale, opposta all'atteggiamento laudativo e a volte persino euforico di molti studiosi. Per risposta, vorrei riportare ciò che un osservatore recente scrive a proposito di una società tradizionale, considerata tra le più serene e fortunate, quella balinese: «... le regole non sono tali da poter essere riassunte in un semplice prontuario o in un atteggiamento emotivo: l'etichetta non può essere dedotta da qualche enunciato globale sui sentimenti dell'interlocutore o dal rispetto verso i superiori. I particolari sono troppo complicati e troppo vari, e

morte nei gruppi arcaici, come abbiamo visto, sia tutto l'insieme di quelle rigorose operazioni sul morto e col morto, che in ogni gruppo arcaico sono necessarie perché il singolo defunto possa venir riassorbito nella comunità degli antenati. Per Baudrillard, la chiave pressoché unica dello scambio vivi-antenati sembra essere il rito di iniziazione (pp. 202 sgg.).

quindi il balinese è diuturnamente impegnato a scegliere il suo cammino con cura, come un funambolo, col timore a ogni istante di mettere il piede in fallo». A ciò fa seguito un elenco dei contesti di cultura balinese in cui è applicabile la metafora del funambolo, tra i quali si trova al primo posto la « paura di perdere il sostentamento », come « tema importante nell'infanzia a Bali ».¹

Una conferma indiretta di questa precarietà ci viene inoltre, inaspettatamente, dalla caratterizzazione dei rituali arcaici da parte di taluni etnologi. A volte, essa risulta sostanzialmente sovrapponibile a quella di un rituale ossessivo. Ci basti qui accennare alla posizione di Lévi-Strauss, quale si desume dal volume conclusivo delle Mythologiques. Secondo lo studioso francese, « il rituale fa costantemente appello a due procedimenti: da una parte il frazionamento, dall'altro la ripetizione ». Quanto al primo, si tratta di procedure di distinzione e discriminazione « il cui svolgimento sembra perdersi in infiniti dettagli e si prolunga fino ad assumere proporzioni aberranti, dando l'impressione di una visione "al rallentatore" che rasenta la stasi e l'immobilità »; per il secondo, « la medesima formula oppure formule simili per sintassi o per assonanza ricompaiono a intervalli ravvicinati, valgono, per così dire, solo a dieci alla volta; la medesima formula deve essere ripetuta un gran numero di volte di seguito, oppure una frase su cui si concentra un significato abbastanza banale si trova serrata e come nascosta fra due catoste di formule identiche ma prive di senso ».² Nel chiedersi quali

1. G. Bateson, *Bali*, in *op. cit.*, pp. 150-51.

2. C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, trad. di Enzo Lucarelli, il Saggiatore, Milano, 1974, pp. 634-35.

siano le ragioni del ricorso sistematico, da parte del rituale, a questi due « procedimenti complementari » — la cui descrizione potrebbe trasferirsi, senza cambiarne una virgola, ai cerimoniali ossessivi — Lévi-Strauss si allaccia a una distinzione introdotta da Georges Dumézil nell'ambito della religione romana arcaica. Da un lato esistono divinità maggiori, poco numerose, costituite da triadi di opposizione o insiemi funzionali, il cui rapporto reciproco ricostituisce la struttura globale del mondo e della società; dall'altro esiste una pleiade di divinità minori, assegnate alle varie tappe, minuziosamente distinte, di questa o quella forma di vita pratica (agricoltura, allevamento del bestiame, anche parto). Per Lévi-Strauss, queste due categorie di divinità, rintracciabili in numerosi altri culti, corrispondono a moti di pensiero volti in direzioni complementari: il pensiero mitico, che scinde la continuità del vissuto in vaste unità distintive (corrispondenti alle divinità maggiori di Dumézil) e il rituale, che « si sforza di effettuare una minuziosa rabberciatura, cerca di chiudere gli interstizi, alimentando così l'illusione che sia possibile risalire alla rovescia il mito e ricostruire la continuità partendo dalla discontinuità. La sua maniacale preoccupazione di reperire attraverso il frazionamento e di moltiplicare con la ripetizione le più piccole unità costitutive del vissuto, traduce il bisogno urgente di garantirsi contro ogni frattura o eventuale interruzione che comprometta lo svolgimento del vissuto stesso ». Si ha quindi una opposizione tra il rituale e il mito, corrispondente a quella tra il vivere e il pensare, in cui « il rituale rappresenta un imbastardimento del pensiero asservito alle esigenze della vita », un « disperato tentativo, sempre destinato al fallimento, per ristabilire la continuità del vissuto smantellato

dallo schematismo che il pensiero mitico ha sostituito ad esso»;¹ da qui « quel miscuglio caratteristico di ostinazione e di impotenza che spiega come mai il rituale abbia sempre un aspetto maniacale e disperato ». ²

La conclusione è quindi una radicale svalutazione del rituale rispetto al mito che, al pari della musica, o di una certa forma storica di musica, e al contrario del rituale, cerca e trova una via d'uscita alla difficoltà, che costituisce propriamente il suo tema.³ Tale conclusione risulta evidentemente difficile da accettare per gli etnologi che, di fronte a certi rituali concreti, sono a volte costretti a riconoscerne la riuscita, proprio nel senso negato da Lévi-Strauss (si veda in proposito l'esame del Ncwala, rituale regale delle popolazioni africane Swazi, effettuato da uno studioso che pure si richiama esplicitamente all'insegnamento levistraussiano).⁴

Il problema non è evidentemente quello di contrapporre rituali riusciti e rituali impotenti, disperati; è piuttosto quello di comprendere perché, in certi casi, si diano i primi e in altri i secondi. Quest'alternativa non si presenta soltanto in società diverse, ma anche all'interno della stessa società e persino, si potrebbe dire, anche all'interno dei singoli rituali. Da ciò deriva a volte quell'ambiguità che determina, negli osservatori, interpretazioni diversissime: si veda per esempio, sempre nel rito Ncwala, interpretato da Smith

1. *Ibid.*, pp. 636-37.

2. *Ibid.*, p. 641.

3. *Ibid.*, pp. 614 sgg.

4. P. Smith, *Aspects de l'organisation des rites*, in *op. cit.*, pp. 168-69.

come exploit regale di fronte a una minaccia cosmica, l'interpretazione di M. Gluckman in termini di « rito di ribellione ».¹

La chiave di soluzione può trovarsi, a mio avviso, soltanto nel rapporto effettivo tra mito (che è pur sempre, nel suo momento originario, un modello mitico) e rituale. Con un uso abbastanza strumentale delle distinzioni introdotte da Dumézil, Lévi-Strauss, si è visto, fa di essi due modalità opposte di intervento sul reale, destinate a non toccarsi mai. In fondo, in senso molto generale, il rituale è ridotto a un ruolo secondario: cercare di ricucire ciò che il mito ha sovranamente tagliato e disarticolato. Seguendo questa distinzione, in una società arcaica potrebbero convivere, in un unico determinato momento, un rapporto pacificato col mito e un rapporto « disperato », « maniacale » col rito; tale rito sarebbe poi legittimamente riferito alle divinità minori, di ordine pratico immediato, mentre le divinità maggiori, ove sia sempre possibile tale differenziazione, si vedrebbero private di una significativa organizzazione rituale. L'inverso si dovrebbe avere per i miti: riservati alle divinità maggiori, tolti a quelle minori.²

Si potrebbe invece sostenere, con maggiore verosimiglianza, che il rituale è costretto a farsi « maniacale », « disperato » o per dire più precisamente, minuzioso e insistente fino alla vera e propria ossessività, soltanto là dove è diventato problematico, arduo, il

1. *Ibid.*, pp. 157-58.

2. È ciò che avanza, per la verità in modo prudente, Lévi-Strauss: « Ora, soltanto le divinità maggiori possono essere ricondotte direttamente ai miti ». (*L'uomo nudo*, cit., p. 636).

rapporto tra chi opera il rituale e l'orizzonte mitico in cui questo interviene. La disperazione del rituale non è irrelata; essa nasce dalla crisi del rapporto col mito. In altri termini, più consueti per noi, la religione come insieme organizzato di atti rituali si fa ossessiva non perché sia tale in partenza (come riteneva Freud, perlomeno in una certa fase,¹ e come sembra ritenere, sulla base di presupposti diversi, anche Lévi-Strauss) ma perché entra in crisi il rapporto col dio oggetto del culto.

In questo modo quindi la descrizione levistraussiana dei riti vale in due sensi: come testimonianza di quella precarietà del mondo arcaico di cui si è detto e come indicazione indiretta della crisi del rapporto coi modelli mitici che la sottende. Siamo di nuovo nell'ambito di quella difficile tregua con gli avi, rispetto ai quali occorre muoversi come il funambolo sulla corda. È ciò che, in situazioni totalmente diverse, ritroveremo tra gli ossessivi.

1. Quella che corrisponde allo scritto *Azioni ossessive e pratiche religiose*, del 1907. Successivamente, in modo particolare nel saggio *L'avvenire di un'illusione*, del 1927, si delinea una considerazione più complessa.

IV
L'ASSICELLA OSSESSIVA

UN MONDO DENTRO L'ALTRO

In molti trattati di psichiatria e di psicologia, si trova scritto che l'ossessivo è « rigido », è una personalità « rigida ». Nel primo contatto con un ossessivo, ho avuto piuttosto, abbastanza spesso, l'impressione di un atteggiamento generale che tende all'irreprendibile, all'ineccepibile. La forma dev'essere impeccabile, i gesti essenziali, le parole misurate e precise. Spesso colpisce l'efficienza logica. O la messa a punto dei particolari. Spesso, anche, risulta evidente una docilità cortese, una sottile prontezza di adeguamento all'interlocutore.

Nello stesso tempo, tutto ciò è come disincarnato. Tutto ciò evita il contatto, l'imprevisto, lo scontro e l'incontro. Sembra di trovarsi davanti a una pura mente, che al mondo esterno offre una visibile superficie liscia, continua, intangibile. Eppure essa esplora, cautamente, essa studia particolari laterali ma significativi, essa accumula materiali per dopo. Le sue richieste sono impercettibili, ma presenti.

Solo a qualche familiare, a qualche psicoterapeuta, non sempre e non fino in fondo, è dato di andare oltre questa superficie. Allora con stupore vediamo vivere l'uno accanto all'altro, o meglio, l'uno nell'altro, due mondi radical-

mente diversi. L'uno, in posizione di subordinazione, si muove secondo regole che ci sono riconoscibili, familiari; l'altro, che in linea di tendenza prevale, opera imperiosamente secondo procedure e dispositivi che, più ancora che per la loro stranezza, ci colpiscono per una sorta di logica separata. Vi è qui una efferatezza astratta, intellettuale, quasi che il calore dell'organismo vivente si sia convertito negli schemi e nelle scansioni di un congegno automatico. Quando dunque ci è consentito, in ogni ossessivo ritroviamo, sia pure in forme meno sviluppate, ciò che abbiamo rilevato nell'uomo che annullava il tempo.

Qui però ci preme fare un'osservazione. L'uomo ossessivo è sempre *l'uno e l'altro* di questi mondi. Nei manuali si insiste, a scopo diagnostico, sul fatto che l'ossessivo è in grado di « criticare » le proprie ossessioni. Certo, esiste sempre una capacità, per quanto ridotta, di guardare e valutare il lavoro della macchina ossessiva; ma esiste sempre, nello stesso tempo, in misura diversa, una partecipazione ad essa, qualcosa che va molto oltre il ripudio formale e anche oltre la complicità segreta e vergognosa con le sue operazioni. In ogni momento, l'uomo ossessivo è una struttura bipolare, quale che sia il polo prevalente. Partecipazione vuol quindi dire, in senso molto netto, essere *parte di*, avere *parte in*. Enigmatico a se stesso, l'uomo ossessivo è nello stesso tempo generatore della propria enigmaticità.

Per chiarire la genesi di questa situazione del tutto singolare, siamo perciò costretti a porre un postulato, che vale come posizione d'origine da cui si svilupperà più tardi la fenomenologia ossessiva. Questo postulato è costituito dalla persistenza, a partire dal primo anno di vita, di una *relazione di parziale appartenenza* tra il soggetto che diventerà ossessivo e chi si prende cura di lui.¹ Caratteristica di questa relazione è il fatto che la distinzione tra i due poli che la costituiscono, il bambino e l'adulto, è già avvenuta, ma *non è completa*; i confini tra le due figure sono ancora parzialmente indecisi. Esiste un legame di comunicazione reciproca che vede, da un lato, un essere debole, fragile, incerto e dall'altro una figura, di cui il primo ha stretto bisogno e da cui dipende, dotata ai suoi occhi di caratteristiche di onnipotenza. Il bambino, in quanto ancora appartenente ad essa, partecipa della sua onnipotenza.

Adottando il modello di M. Mahler, si potrebbe dire che persiste una fase dello sviluppo individuale intermedia tra l'unità simbiotica bambino-madre e la loro completa separazione in unità distinte: è la fase detta di differenzia-

1. *Chi si prende cura di lui*: la definizione è volutamente generica, non soltanto perché non sempre si tratta della madre, ma perché spesso l'esperienza analitica sembra indirizzare verso più persone, anche (con)fuse tra loro. Si veda, sotto, p. 111 e nota, fantasma della «donna fallica».

zione.¹ Si potrebbe anche dire che interviene un arresto di sviluppo nella fase transizionale secondo Winnicott.² Ma più che tentare di fissare un momento preciso di blocco all'interno di uno sviluppo per fasi, importa rilevare il formarsi di una posizione bipolare, tale da ostacolare lo sviluppo successivo e da colpire con ciò il processo di autonomia del bambino.

Egli urta contro un ostacolo specifico: ogni qualvolta tenta di distaccarsi, avverte il suo tentativo come un attacco distruttivo al rapporto con l'adulto che, in base alla sua debolezza, gli appare come l'unica garanzia di sopravvivenza. Se fosse meno dipendente, il suo distacco gli apparirebbe possibile, più o meno faticoso, ed egli potrebbe accettare la nuova distanza che si viene a creare tra lui e la figura di appartenenza. Nel suo caso invece, ogni movimento di distacco e di autonomia si accompagna al sorgere di insopportabili angosce di distruzione dell'altro e, correlativamente, di se stesso.

1. Margaret S. Mahler, *On the First Three Subphases of the Separation-Individuation Process*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 53, 1972, pp. 333-38. Per una critica dell'impostazione della Mahler, considerata adultomorfica e scarsamente aderente ai fatti, si veda Emanuel Peterfreund, *Some Critical Comments on Psychoanalytic Conceptualizations of Infancy*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 59, 1978, pp. 427-41.

2. D.W. Winnicott, *Transitional Objects and Transitional Phenomena. A Study of the First not-me Possession*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 34, 1953, pp. 88-97.

Ci si può chiedere come mai si verifichi questo fatto. La prima spiegazione è che la spinta all'autonomia in un essere appartenente (parzialmente) ad un altro implica di per sé, ipso facto, un atto violento, una vera e propria frattura. Non è necessario postulare alcuna particolare accentuazione, innata o acquisita, dell'aggressività. Si potrebbe anzi sostenere che l'aggressività – intesa a questo punto, in primo luogo, come spinta all'autoaffermazione – è qui singolarmente scarsa, visto che il bambino è rimasto fissato al rapporto di appartenenza, vale a dire a un rapporto di sicurezza passiva, di delega ad altri delle proprie responsabilità. In queste condizioni, la spinta all'autonomia significa veramente un evento traumatico, qualcosa che suona come reale minaccia di morte.

Ma tale spinta non basta forse a chiarire il fatto che la minaccia di morte riguarda in primo luogo l'altro. Per Freud, vi è all'origine della nevrosi ossessiva un desiderio di morte dell'altro, che viene successivamente sostituito dall'angoscia per la sua morte.¹ Siamo dunque nell'ambito di una vicenda puramente pulsionale, che rimanda tutt'al più a una determinazione costituzionale, organica, della pulsione stessa. Il postulato che abbiamo indicato riconduce invece essenzialmente all'idea di una *rete* costitutiva, una rete interpersonale di rapporti e desideri.²

1. Cfr. in particolare S. Freud, *Totem e tabù* (1912-1913), in *Opere*, vol. VII, p. 78 (GW, vol. IX, pp. 89-90).

2. Elvio Fachinelli, *Il bambino dalle uova d'oro*, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 217.

Ora, dal momento che l'essere debole è in realtà il bambino, il suo movimento di distacco dovrebbe comportare, in primo luogo, o prevalentemente, angosce di distruzione di sé, piuttosto che di distruzione dell'altro.

Si potrebbe fare la seguente ipotesi. Per avviare il processo di separazione, il bambino deve qui basarsi, in misura molto superiore alla media, su una sua *identificazione con la figura onnipotente*. Proprio perché egli è parte di lei, per tentare di staccarsene egli diventa lei, diventa figura onnipotente. Ma in questo scambio di ruoli si attivano angosce persecutorie precedenti, legate alla paura di perdita di questa figura. Infatti, nella situazione di base che abbiamo postulato, ogni interruzione del rapporto da parte di chi si cura del bambino deve determinare il sorgere di un'aggressività violenta che, proiettata sull'adulto, diventa timore della sua aggressività. Abbandonando anche per un momento il bambino, l'adulto si trasforma in un suo attivo persecutore. Ora, nel momento in cui il bambino, per distaccarsi, assume la figura dell'adulto, egli diventa contemporaneamente il persecutore dell'adulto-bambino. Ecco quindi che il movimento di autonomia si accompagna regolarmente al sorgere di angosce di morte *dell'altro*.

LA POSIZIONE D'INDECIDIBILITÀ

Si crea in definitiva una *posizione d'indecidibilità*, un'aporia senza soluzione possibile. Rimanere nella situazione di appartenenza delineata, significa avere un'identità, ma appena

accennata, correlativa e dipendente da quella della figura onnipotente. Proprio per questa debolezza, è costante il pericolo – e la tentazione – di un riassorbimento nella posizione fusionale precedente. Tentare di uscire da questa posizione per crearsi un'identità propria, indipendente, implica il rischio di distruzione del rapporto con la figura onnipotente e quindi l'affiorare di una situazione di isolamento, di solitudine colpevole, con immediato pericolo di annientamento. La posizione di appartenenza e partecipazione al polo onnipotente della diade costituisce dunque un'assicella sospesa su due abissi antitetici: l'adeguazione totale alla figura adulta, con scomparsa di sé, e l'autonomia totale da essa, con analogo pericolo immediato.¹

1. L'ossessivo sembra incarnare a questo punto la situazione che, nella storia della filosofia scolastica, è nota come caso dell'asino di Buridano: messo in mezzo a due fasci di fieno uguali, esso muore di fame perché non sa decidersi a mangiare l'uno o l'altro di essi. Nella citazione di Dante (*Paradiso*, iv, 1-6) il paragone è ancora più stringente: infatti, oltre a «due cibi, distanti e moventi – d'un modo», Dante accenna anche a «un agno intra due brame – di fieri lupi, igualmente temendo», vale a dire descrive la situazione di un individuo esposto a desideri o *ad angosce* in equilibrio tra loro. Non esiste soltanto l'equilibrio degli appetiti, esiste anche *l'equilibrio dei terrori*. Va notato che per il sottile Buridano il caso (ipotetico) dell'asino non può verificarsi nell'uomo, perché questi è provvisto di *arbitrio d'indifferenza*, cioè della possibilità di scegliere arbitrariamente l'una o l'altra soluzione. In questo modo l'uomo oltrepassa o sospende il giudizio di parità dei beni (o dei mali) formulato dall'intelletto. È notevole che nel caso dell'ossessivo siamo costretti a chiamare in causa, a un certo punto, anche la difficoltà o l'impossibilità ad assumere una scelta autonoma, «arbitraria».

Sospeso su quest'assicella, il bambino rimane immobile, e in questo modo è sfiorato, *non però pervaso*, dalle angosce che ogni movimento gli procura. Se prevale infatti lo spostamento in direzione di una più intima fusione con la figura onnipotente, sorge subito il problema della perdita della propria identità che, per quanto limitata e dipendente, è però ben presente. A questo punto si formano caratteristiche angosce di annullamento infantili e si pongono le premesse dei futuri quadri di cosiddetta «depersonalizzazione». Se il movimento prosegue, compaiono angosce di persecuzione in senso stretto: l'aggressività del soggetto, scatenata dalla accresciuta pervasività della figura adulta, si fa senso di immediata aggressività da parte di questa, proprio per la comunicazione esistente tra i due poli del rapporto.

Se, al contrario, prevale il tentativo di autonomia, sorgono come si è detto le angosce di distruzione dell'altro, con conseguente senso di colpa. Si profila la depressione. Se il senso di colpa viene erotizzato, ne deriva quella condizione di «masochismo psichico» descritta da Bergler,¹ che però è un esito particolare del processo in corso e non un esito generalizzato, come vorrebbe questo studioso. E poiché tutto si svolge in un periodo in cui prevale il rapporto orale, tali angosce hanno in ogni caso l'aspetto generale di angosce di divoramento: divorare ed essere divorati.

1. Edmund Bergler, *La Névrose de base*, Payot, Paris, 1963, in particolare pp. 26-29 e 32.

In conclusione quindi, ciò che costituisce l'originalità di questa posizione è il suo essere un punto di equilibrio, in apparenza precario, ma di fondo solidissimo, tra psicosi e depressione. È intorno a questo punto di equilibrio che si elaborano i fantasmi fondamentali: essi sono ovviamente strutturati intorno al tema del rapporto con una figura iper-potente. Non ci stupirà quindi la frequenza con cui sorge nell'analisi di ossessivi il fantasma del rapporto con una donna fallica,¹ rispetto alla quale il soggetto si dispone passivamente e a volte masochisticamente. Questa immagine va incontro a vicissitudini parallele a quelle delle sue angosce infantili. Ora è troppo invadente, mortalmente minacciosa, ora è essa stessa colpita da morte.

CHIARIMENTO SULL'AMBIVALENZA

Questa particolare immobilità del bambino sulla sua assicella ossessiva tende a permanere attraverso tutte le vicissitudini dello sviluppo. In modo particolarmente chiaro, la si ritrova nel corso della cosiddetta fase sadico-anale, ter-

1. La «donna con un pene» risale per Freud al disconoscimento infantile della castrazione femminile; per M. Klein, questa figura si costituisce molto precocemente, come figura della madre che incorpora il pene paterno, sicché in definitiva la donna col pene rappresenta i genitori accoppiati. Negli ossessivi, ho avuto più volte l'impressione che in essa prevalesse un aspetto di terrore pervasivo, a malapena compensato dalla figura umana in cui esso si rappresenta.

mine fondamentale, se non ultimo, secondo la psicanalisi classica, della regressione nella nevrosi ossessiva. È a partire da questo punto che diventano particolarmente nette quelle oscillazioni senza fine tra attività e passività, amore e odio, che hanno portato a coniare, come è noto, il termine un po' vago e polivalente di ambivalenza. Ma la costanza di angosce e fantasmi di contenuto orale ci costringono a risalire più in là della fase anale, fino al periodo di separazione-individuazione. Il postulato, poi, della persistenza di una relazione di appartenenza in questa fase, come è stato delineato prima, ci consente di unificare senza sforzo comportamenti contraddittori notati nell'ossessivo e finora congiunti, appunto, solo attraverso la nozione *passe-partout* di ambivalenza.

Anche il problema dell'aggressività nell'ossessivo, variamente accentuata o svalutata, trova una chiarificazione precisa nelle indecidibilità di una relazione duale, anziché nei presupposti speculativi di una « defusione istintuale ».

LA SOLUZIONE OSSESSIVA

Man mano che il bambino cresce, le sollecitazioni interne ed esterne ad uscire dallo stato di dipendenza si fanno più pressanti. Il bambino legato alla relazione di appartenenza risponde spesso, se gli è possibile, *cambiando la persona* a cui si riferisce in questa relazione, senza mutarne le caratteristiche fondamentali. È così che si stabilisce di frequente una relazione con la

figura paterna o con un parente che all'osservatore esterno può per lungo tempo sembrare primaria, e di importanza assolutamente non paragonabile alla relazione con la madre, per esempio.

A un certo punto però, la spinta reale a uscire dall'orbita dell'unità duale non può più essere elusa; intorno alla pubertà, si rende inevitabile l'assunzione di una identità propria.

Si assiste allora spesso a una fase di incertezza, di senso di vuoto, di «noia», di «abulia», di «indolenza» – tutti termini con i quali si designa, dall'interno o dall'esterno, una situazione grigia, statica, che ha quasi l'aspetto di un'attesa. Essa è infatti sostituita, di lì a poco, dall'apparire della *soluzione ossessiva* in senso stretto. In un certo senso, si potrebbe dire che essa è un nuovo stratagemma volto a conservare, in ogni caso, la relazione di appartenenza. Se questa non è più mantenibile mediante un mutamento di persona, la si conserverà attraverso un mutamento del *terreno* su cui si svolge.

Ecco in che modo: attraverso la partecipazione di onnipotenza che lo caratterizza, il soggetto effettua uno *spostamento* del dilemma che lo occupa in un ambito diverso da quello che chiamiamo reale, in un mondo cioè di *equivalenze* e di *corrispondenze* simbolico-magiche, aperto appunto dall'onnipotenza. Il primo passo su questa strada è spesso la creazione di zone o esseri o situazioni da evitare, da cui distanziarsi: sono le cosiddette fobie, variamente denominate secondo l'oggetto o momento a cui si riferiscono. Ma questo primo spostamento è rapidamente seguito da altri.

In questo modo, ed è questo il vantaggio, se così si può dire, dell'operazione, la relazione di appartenenza onnipotente è mantenuta, e il suo mantenimento costituisce la salvaguardia da quelle angosce persecutorie e depressive che tallonano il soggetto. Il prezzo dell'operazione è però una radicale spersonalizzazione del dilemma, e del soggetto stesso del dilemma, in direzione di una paradossale *socializzazione in un mondo magico*. Non lasciamoci ingannare dalla segretezza e privatezza degli atti eseguiti: l'ossessivo, diventando tale, si è radicalmente allontanato dalla sua personale individualità.

L'oggetto del dilemma – diventare se stesso, a spese della morte del partner privilegiato – diventa un altro, riconoscibile solo attraverso collegamenti associativi o simbolici. Il soggetto concreto del dilemma non sparisce dalla scena, ma vi compare soltanto con quell'aspetto esangue e come svuotato di cui si è detto all'inizio del capitolo. Alle sue spalle si addensa un altro personaggio, enigmatico, che lo sovrasta come una montagna. È il partner minacciato di morte, che muta ora radicalmente fisionomia. Già interiorizzato in posizione di onnipotenza, già intronizzato, si potrebbe dire, esso diventa ora autorità maiestatica, legge inesorabile, o rigore senza nome. Si costituisce in questo modo un corpo di norme spietate, un sinistro e grottesco monumento legislativo: ordinanze e proibizioni, attività permesse e vietate, nella legge o fuori della legge, a favore o contro un « sistema » impersonale – quel « sistema », appunto, che abbiamo incontrato, in modo tipico, all'inizio di questo lavoro. Di fronte ad esso, un suddito:

che per salvare almeno una minima parte di se stesso *fugge* verso l'insignificante, il futile, verso una quasi invisibile periferia: si fa letteralmente polvere sotto i piedi del potere che lo insegue.

LO SCACCO

Ma questo non basta a cancellare i termini del dilemma originario. Mentre, in ragione delle equivalenze onnipotenti, esso si fa più lontano e irriconoscibile, nello stesso tempo, per le medesime equivalenze, esso permane intatto e irrisolto come all'inizio. L'ossessivo si sfianca in un tentativo di allontanare da sé qualcosa di suo che, attraverso le ramificazioni del pensiero, gli ritorna come un boomerang. Con minore drammaticità – proprio perché spostato, nascosto – ma con straordinaria forza oppressiva. Di nuovo egli si trova davanti lo spettro della morte dell'altro: è la continua tentazione di infrazione del « sistema », l'insulto a Dio, la contaminazione, l'insudiciamento... È di nuovo il rischio della lesione e scomparsa, per sua causa, del termine massimo della sua antica relazione di appartenenza. Non importa che questo termine sia mutato, divenuto irriconoscibile: l'« offesa » alla legge, per bizzarre e ridicole che possano apparire entrambe, esprime sempre il dilemma originario.

Nell'atto offensivo, quale che sia, si legge la persistente spinta all'identità propria, e l'« offesa » è realmente tale, prodromo o realizzazione essa stessa della distruzione dell'altro. La con-

ferma di ciò ci è data, oltre che dai collegamenti associativi che ci è possibile stabilire, dalle conseguenze immediate che l'«offesa» comporta; vale a dire, l'affiorare di angosce che, in alcuni momenti, sono quelle, letteralmente divoranti, di cui abbiamo parlato.

COLPA COME RITO D'ESPIAZIONE

Attraverso qualsivoglia spostamento nel mondo delle equivalenze magiche, i termini del dilemma rimangono dunque invariati. La minaccia di morte nei confronti del partner è onnipresente, e con essa il problema della colpa. Si deve qui però porre in rilievo un aspetto essenziale di questo problema: poiché tutto il campo del dilemma è spostato su un terreno impersonale, compresi i protagonisti di esso, anche il problema della colpa si presenta in termini impersonali. In luogo di un'autoaccusa accompagnata da rimorso, da pentimento, la colpa è qui *rito di espiazione*. Ecco un altro aspetto, fondamentale, di quella paradossale «socializzazione magica» effettuata dall'ossessivo. Il cosiddetto cerimoniale ossessivo è un tentativo di dare vita senza fine, senza morte, a una autorità minacciata appunto di morte. A questo punto, il contenuto stesso del cerimoniale non è mai casuale, frutto di un errare libero nel mondo infinito delle equivalenze magiche. In modo diretto o indiretto, per ripetizione esplicita o allusiva, sempre imperiosamente, esso ha comunque a che vedere con un momento di effettivo esercizio storico dell'autorità

nei confronti del soggetto diventato poi ossessivo. Prendiamo uno dei casi più semplici, l'ossessione dello sporco, dell'impuro: il cerimoniale di pulizia, nella sua rigidità, è sempre un'esaltazione, un richiamo in vita addirittura enfatico dei gesti e degli ordini che sono venuti dall'autorità in uno dei momenti *critici* (la cosiddetta fase sadico-anale) del rapporto con essa, quando la tendenza all'autonomia propria si è scontrata più duramente con essa. Insomma, il meccanismo macchinico messo in piedi magicamente dall'ossessivo è costretto a legiferare, in primis, sugli atti e sugli incidenti di una vicenda puerile.

LA (CON)FUSIONE COL MORTO

Ma è l'intero universo dei rapporti fisici o mentali che può diventare oggetto del tentativo di regolazione cerimoniale, proprio perché ciascuno di essi non vale di per sé, come momento « naturale » inscritto in una logica di stadi o di pulsioni, ma come termine reale, accaduto, di un dilemma irrisolvibile. Attraverso la ripetizione dei gesti o delle formule, l'ossessivo osanna l'autorità, che nello stesso tempo minaccia di distruggere.

Ecco perché il tempo culturale dell'ossessivo, anziché scandirsi regolarmente secondo intervalli definiti, risulta fatalmente interrotto dall'intervento di un tempo profano, che lo disordina profondamente e rende talvolta necessarie, come si è visto, le laboriose procedure di annullamento. Ed ecco perché il cerimoniale

stesso si sfrangia, diventa ripetizione affannosa e senza fine: perché la morte dell'altro, come minaccia o come esecuzione, è sempre presente, ineliminabile. L'ossessivo non riesce ad allontanarsi dal morto, in ogni momento ne ripete l'assassinio e l'espiazione. In questo senso, la sua vita, se si può chiamare vita quella frenesia meccanica di gesti di morte accompagnati da gesti di salvezza, finisce per ridursi unicamente a *(con)fusione col morto*. La relazione di appartenenza onnipotente si compie col sacrificio ad essa della vita intera.

V
UNA MICROSOCIETÀ ARCAICA

Possiamo ora cercare di condensare e arricchire ciò che è stato esposto nei due capitoli precedenti.

IL GOVERNO DEI MORTI-VIVENTI

Di fronte a un fenomeno che oltrepassa le comuni capacità di comprensione e di controllo, il gruppo arcaico adotta, in linea generale, una misura elementare di autodifesa, che consiste nel *distanziamento*, nella separazione fisica. Anche di fronte a un caso di morte, si è visto, il gruppo tende a ripetere spesso tale misura. Ma proprio nel caso di morte essa risulta immediatamente insufficiente.

Infatti, la morte di un membro del gruppo lo colpisce *nella sua totalità*, in modo proporzionale all'importanza e alla posizione del morto nel gruppo stesso (questa proporzionalità, che risulta di evidenza intuitiva, va intesa in senso molto generale). Da ciò, e da altri dati di osservazione antropologica, abbiamo dedotto che il gruppo è in posizione di *dipendenza-appartenenza* rispetto alle sue *figure-valore* più importanti, al punto che la loro morte è sentita come una catastrofe che può trascinare con sé tutto il gruppo.

Distaccarsi dal cadavere non è perciò suffi-

ciente: occorre qualcosa di molto più radicale. Questa via di uscita radicale è costituita dal *rin-negamento della morte* stessa, un processo che è alla base della universale credenza nella sopravvivenza dei morti. A questo punto il gruppo si riaccosta al cadavere ed effettua una serie di varie e complesse procedure, in generale strettamente codificate, che nel loro insieme costituiscono le *istituzioni del lutto*.

Si tratta in genere di procedure in due tempi – il primo dedicato a placare il turbamento dei vivi e del morto, il secondo a istituire un rapporto di tregua, se non di vera e propria pace, tra loro. La conclusione di questi procedimenti è in ogni caso la immissione o il riassorbimento del morto individualizzato nella comunità degli *antenati*, comunque venga chiamata.

A questo punto il gruppo arcaico, che ha eliminato la morte, ha una struttura bipolare: a un estremo sta il gruppo dei viventi in senso proprio, all'altro la comunità dei viventi-antenati. Il rapporto tra questi due poli del gruppo è strettissimo. In base alle complesse vicissitudini che abbiamo esposto, i viventi-antenati *reggono* i comportamenti degli individui e del gruppo intero di viventi secondo discipline consuetudinarie, in generale piuttosto rigide, la cui infrazione comporta spesso punizione e morte per il trasgressore se non per tutto il gruppo. È il severo governo dei morti-viventi.

Gli elementi fondamentali in base ai quali si costituisce l'economia arcaica della morte risultano dunque essere: uno stato di notevole dipendenza rispetto alle figure-valore del grup-

po; il rinnegamento della loro morte; la formazione della comunità degli antenati.

LA LEGGE OSSESSIVA

Negli ossessivi, abbiamo postulato, all'inizio, una situazione di parziale appartenenza tra il bambino e una figura di onnipotenza. Una volta che si è costituito il quadro ossessivo vero e proprio, ci troviamo di fronte a un rapporto strettissimo tra il soggetto concreto, vivente, e un polo interno di onnipotenza magica, la Legge ossessiva, che lo domina.

Il punto di passaggio tra queste due situazioni è costituito da un dilemma, che implica un problema di morte. In ragione della sua appartenenza, il soggetto vive le proprie aspirazioni come pericolo di morte, o messa a morte, del partner privilegiato e correlativamente di se stesso. Pericoli analoghi sorgono dalla *rinuncia* a tali aspirazioni.

Nell'impossibilità di uscire da questo dilemma, egli effettua quindi uno spostamento, che all'inizio può avere l'aspetto di un semplice distanziamento, spaziale o no (siamo allora di fronte a una *fobia* determinata), ma che spesso, in breve tempo, per l'insufficienza di questa misura, diventa una vera e propria trasposizione del rapporto su un piano magico generalizzato. In questo modo, il dilemma originario, con i pericoli che esso implica, risulta spesso occultato, se non cancellato; ma affiora intatto all'interno di ogni successivo spostamento.

IDENTITÀ DI MOVIMENTI E DIFFERENZE DI RISULTATI

Da questo breve riassunto, risulta chiaro che i movimenti fondamentali di costituzione della comunità degli antenati negli arcaici, da un lato, e di costituzione di una Legge o Norma rigorosa negli ossessivi, dall'altro, sono *gli stessi*.

Il risultato è la formazione di un polo di controllo magico che regge i comportamenti del gruppo, in un caso, dell'individuo ossessivo, nell'altro.

Posta questa identità di movimenti, non ne risulta affatto, però, né che il gruppo arcaico si possa definire ossessivo, né che l'ossessivo sia, a ben vedere, un arcaico.

Negli arcaici, abbiamo visto, chi trasgredisce muore e viceversa: chi muore ha trasgredito; nell'ossessivo il trasgressore non può morire, perché esso è vitalmente unito all'osservante nella stessa persona.

Ne viene alterato tutto il processo di riassorbimento del morto-colpevole nell'universo impersonale delle norme. Se il trasgressore non muore, ed è anzi sempre attivo (seppure, a volte, in modo ridottissimo) la punizione non è mai effettivamente adempiuta, deve essere reiterata. Non può quindi neppure mai concludersi in linea di principio il cerimoniale, corrispondente al rito funebre arcaico, che dà accesso all'universo delle norme. Esso risulta anzi ancor più assillante di quello, che pure ha dentro di sé chiari tratti di minaccia.

Trasgressione, punizione e riparazione sono sempre compresenti, in ogni attimo.

Ne deriva il tipico *mulinello* o *girotondo*¹ ossessivo: quel girare sempre attorno allo stesso punto, senza spostamento reale, che contraddistingue il comportamento ossessivo rispetto a quello arcaico – pur nella identità dei momenti che lo compongono.

L'OSSESSIVO COME MICROSOCIETÀ ARCAICA

Ecco dunque dove si situa la differenza.

Nel gruppo arcaico, la trasgressione si condensa in un individuo a cui si applica la punizione di morte; egli è separato (nella sua morte-colpa) dal resto del gruppo che, pur in condizioni drammatiche, riesce a purificarsi e a purificare il morto, riassorbendolo nel mondo degli antenati.

Nell'ossessivo il trasgressore non può essere isolato e punito e questo fatto dà luogo perciò ad una ininterrotta attività di purificazione. Il lutto non riesce a compiersi, e deve quindi essere ripetuto all'infinito.

In conclusione, l'ossessivo è un microgruppo, una microsocietà arcaica in cui fallisce una delle operazioni fondamentali dell'economia della morte.

1. «Girotondo» o «cerchio chiuso» è la definizione della propria vita data da un ossessivo citato in Gilda De Simone Gaburri, *Il tempo e la relazione analitica*, dattiloscritto, Milano, 1979.

A questo punto, sembra necessario confrontare i dati ai quali siamo pervenuti con quelli del precedente più significativo di questa ricerca: vale a dire, *Totem e tabù* di S. Freud.

Tutti i numerosi fili che ne percorrono il tessuto (totemismo, esogamia, tabù, fobie infantili, animismo, magia, ecc.) concorrono verso un'unica meta, vale a dire la costruzione dell'ipotesi « apparentemente mostruosa » dei figli che abbattano il tirannico padre primordiale e lo divorano, ponendo così termine all'orda paterna e dando inizio a « tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione ».¹

Tale ipotesi finale, come risulta dal testo, è costituita attraverso l'accostamento di alcuni elementi preliminari, fatti combaciare tra loro come i frammenti di un puzzle.

Accenniamoli brevemente. In primo luogo vi è l'ipotesi, formulata da Darwin, di un'orda primitiva dominata dal maschio più forte, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i maschi più giovani. In tal modo è imposta loro l'esogamia.² Vi è poi il dato delle fobie infantili nei confronti di animali: esse vengono interpretate come effetto di uno spostamento su un animale di sentimenti ambivalenti del bambino nei confronti del padre. In questo modo, le fobie

1. S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. VII, pp. 145-46 (GW, vol. IX, pp. 171-72).

2. *Ibid.*, pp. 129-30 (*ibid.*, pp. 152-53).

infantili segnano un « ritorno del totemismo »: infatti, se l'animale è il padre, « i due comandamenti fondamentali del totemismo, le due prescrizioni tabù che ne costituiscono il nucleo – non uccidere il totem e non aver rapporti sessuali con una donna appartenente allo stesso totem – coincidono quanto a contenuto con i due delitti di Edipo, che uccise il padre e prese in moglie la madre, e con i due desideri primordiali del bambino ». ¹

Si aggiunge a questo punto l'ipotesi del « pasto totemico » di W. Robertson Smith, un banchetto in cui verrebbe ucciso e mangiato l'animale totemico del gruppo – e cioè l'animale dio – allo scopo di rinvigorire, attraverso il sacrificio e la consumazione comune di esso, i legami del gruppo stesso. ²

Attraverso l'unione di questi tre elementi, Freud costruisce la sua ipotesi della ribellione nell'orda al patriarca tiranno, della sua uccisione e del suo divoramento ad opera dei figli. Nell'essenziale, questa è anche l'ipotesi di J.J. Atkinson. Freud vi aggiunge, attraverso il senso di colpa dei figli, l'istituzione dei tabù fondamentali della religione totemica, oltre che i fondamenti della società e della moralità. ³

La costruzione di Freud si basa dunque su due ipotesi (l'orda primordiale di Darwin e il pasto totemico di Robertson Smith), oltre che su dati di pertinenza psicanalitica. È facile comprende-

1. *Ibid.*, pp. 131-36 (*ibid.*, pp. 154-60).

2. *Ibid.*, pp. 136-44 (*ibid.*, pp. 160-69).

3. *Ibid.*, pp. 146 sgg. (*ibid.*, pp. 172 sgg.).

re che, se vacillano le due ipotesi preliminari, di ordine antropologico in senso lato, l'unico sostegno dell'edificio freudiano rimangono appunto questi dati, estranei al campo antropologico. Si tratta quindi di una costruzione suggestiva, ma estremamente fragile, la cui caduta rischia di trascinare con sé tutto il libro, chiaramente indirizzato alla sua enunciazione.

È infatti quel che è successo storicamente. Il rifiuto da parte degli etnologi del « mito » freudiano delle origini si è tradotto nel discredito dell'intero lavoro.

TOTEM E TABÙ. IL PROBLEMA DELLE « CONCORDANZE »

In questo modo però si è svalutato il problema di fondo da cui muove l'indagine freudiana: vale a dire l'esistenza di somiglianze, di sorprendenti coincidenze o « concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici », che colpiscono, pur rimanendo enigmatiche. È questo il punto importante che gli etnologi – tranne quelli che, da vicino o da lontano, si rifacevano direttamente a Freud – hanno in generale scartato. Era nel loro diritto: dopotutto il problema della nevrosi ossessiva non li riguardava, a prima vista. Ma il loro rifiuto ha contribuito anche, io credo, alla chiusura della ricerca psicanalitica sugli ossessivi in un ambito specialistico, dove essa può trovare soltanto una soluzione parziale.

Torniamo a considerare queste « concordanze ». Alcune di esse – come la fobia infantile

degli animali da un lato, e il rapporto col totem dall'altro – risultano, a un esame attento, largamente congetturali: presuppongono l'accettazione di una serie di interpretazioni aggiuntive, che non tutti, psicologi o antropologi, sono disposti ad ammettere.

Rimane però il problema di una situazione individuale specifica, la nevrosi ossessiva, in cui ritroviamo una serie di fenomeni assolutamente peculiari e nello stesso tempo abbastanza affini, a prima vista, a quelli notati nelle società arcaiche (tabù, cerimoniali, magia). Che cosa ne dobbiamo pensare?

Seguendo passo passo l'interpretazione freudiana, si vede che essa è sostanzialmente identica e in un caso e nell'altro, tranne che in un punto particolare.

Per esempio, nel caso dei *tabù*, da un lato, e dei *divieti ossessivi* dall'altro, Freud nota che sono misteriosi per quanto riguarda la loro origine, estremamente dislocabili (si estendono da un oggetto all'altro seguendo qualsiasi traccia di connessione), contagiosi, mantenuti in modo irreversibile e fonte di cerimoniali.

Sul piano dell'apparenza fenomenica, abbiamo quindi di fronte una coincidenza perfetta. Anche per ciò che riguarda la loro formazione, siamo di fronte a un'identità: *tabù* e *divieti* sorgono infatti, secondo Freud, per effetto di un'azione proibita verso la quale esiste nello stesso tempo una forte inclinazione. Questa inclinazione viene rimossa nell'inconscio e si crea quindi una duratura situazione di ambivalenza: dato che l'inclinazione proibita si sposta continuamente, per sfuggire allo sbarramento

che si trova dinanzi, anche il divieto si sposta; a questo punto sorgono pratiche rituali di purificazione, nelle quali è facile però leggere anche il soddisfacimento dell'azione proibita.¹

TOTEM E TABÙ. CHE COSA È PROIBITO?

L'unico punto in cui ossessivi e primitivi divergono, secondo Freud, è nel *tipo di azione proibita*.

Mentre negli ossessivi si tratta di un contatto con i propri genitali, dunque di masturbazione,² nel caso dei primitivi si tratta dei rapporti sessuali con membri dello stesso totem e dell'uccisione dell'animale totem. Il contatto proibito, nel caso dei primitivi, avrebbe quindi un significato diverso rispetto a quello masturbatorio dell'ossessivo; e cioè quello «molto più generale dell'aggressione, dell'impadronirsi di qualcuno o qualcosa, dell'affermazione della propria persona».³ Questa preponderanza delle componenti pulsionali sessuali su quelle sociali sarebbe ciò che contraddistingue le nevrosi e ne fa delle formazioni asociali.⁴

Ora, si deve però notare che la distinzione viene meno non soltanto nella successiva ricerca freudiana, con l'abbandono delle «pulsioni sociali», ma in buona parte anche nel corso di

1. *Ibid.*, pp. 37 sgg. (*ibid.*, pp. 38 sgg.).

2. *Ibid.*, p. 37 (*ibid.*, p. 38).

3. *Ibid.*, p. 79; si veda anche p. 42 (*ibid.*, pp. 90-91, 44).

4. *Ibid.*, pp. 79-80 (*ibid.*, pp. 90-92).

questo stesso libro. Ricorre infatti in modo ripetuto l'affermazione che, anche nelle nevrosi ossessive, è fondamentale la presenza del desiderio di morte, dell'aggressione. Mentre nei primitivi esso sarebbe proiettato all'esterno – per cui è l'altro, la persona inconsciamente odiata che diventa ostile al soggetto – negli ossessivi esso darebbe luogo ad autoaccuse o si convertirebbe in angoscia per la morte dell'altro, rimanendo però sempre ben riconoscibile.¹

A questo punto la differenza specifica, l'asocialità della nevrosi, si fonda quindi esclusivamente sul tipo di contatto proibito.

Qui però è necessario chiedersi: che cosa è proibito nella masturbazione? o meglio: in che cosa si sente colpito il piccolo masturbatore? Sulla base della comune esperienza, oltre a ciò che risulta in analisi, sembra si possa dire che egli si sente colpito non soltanto, e forse non tanto, nell'attività sessuale messa in atto attraverso la masturbazione; ma in primo luogo nell'«affermazione della propria persona» che essa inevitabilmente comporta. È una manifestazione di indipendenza, di autonomia, oltre che di autosufficienza; e sono proprio questi gli aspetti che vengono colpiti, in primo luogo, nella masturbazione. Dunque, anche sotto questo profilo non c'è distinzione netta tra nevrosi ossessiva e arcaici.

In entrambi i casi, ciò che è in gioco è qualcosa di «molto generale», che ha a che fare, ovvia-

1. *Ibid.*, in particolare pp. 67 sgg. (*ibid.*, pp. 76 sgg.).

mente a livelli molto diversi, con l'impadronirsi, l'affermarsi – e insieme con il loro divieto. Eppure resta il fatto che questi termini non possono scambiarsi tra loro. Le singole concordanze stabilite da Freud sembrano salde, eppure il risultato finale non è affatto identico. Ciò non può essere dovuto a una differenza nell'ambito delle pulsioni in gioco, come ritiene Freud – pulsioni sessuali nel caso della nevrosi, pulsioni sociali nel caso dei gruppi. Questo tipo di differenza, abbiamo visto, tende a scomparire approfondendo semplicemente le indicazioni del testo freudiano. Dunque la differenza di risultato può essere dovuta soltanto al fatto che, nei gruppi arcaici, il processo si articola attraverso le diverse posizioni occupate dai singoli individui all'interno della collettività globale, mentre negli ossessivi esso si consuma all'interno di un solo individuo che assume su di sé, per così dire, tutte le posizioni del gruppo. Nel primo caso, il morto ha una posizione chiaramente *isolabile* rispetto al resto del gruppo; nell'altro, il morto è stabilmente *compresente* nell'individuo. È precisamente ciò che risulta dalla nostra ricerca.

UN PROBLEMA COMUNE

In questo modo, l'ossessività non ha origine da un inspiegabile, oscuro arcaismo costituzionale e neppure da una ripetizione ereditaria, nel senso lamarckiano, di modi arcaici di vivere. Arcaici ed ossessivi si trovano ad affrontare, in

condizioni totalmente diverse, un problema comune.

Si chiarisce così l'enigma, tanto facilmente rimosso, di individui singoli nel cui comportamento siamo costretti a riconoscere, seppure accentuate ed esasperate, modalità di agire proprie di uomini e generazioni lontanissime, di cui spesso non hanno mai sentito parlare.

V'è di più: come queste modalità possono ripresentarsi in individui singoli, così possiamo ritrovarle attive in altri gruppi e società, completamente diverse. È ciò che vedremo ora attraverso un esempio storico recente.

VI
IL FENOMENO FASCISTA

« RIVELAZIONE » O « PARENTESI » STORICA

Quando nacque il fascismo in Italia? È ben nota la tesi secondo cui il fascismo sarebbe stato l'ultima conseguenza, inevitabile, di una serie di deficienze o tare dello sviluppo storico italiano, di cui apparirebbe come una clamorosa *rivelazione* in extremis. Ora, questa tesi sembra aver perso credito presso gli storici, sia per la scarsità e, non di rado, il settarismo dei suoi contributi, sia per le critiche che le sono state rivolte da altri studiosi.¹

Basti qui ricordare, dopo le osservazioni di B. Croce, quelle di F. Chabod: « Che il fascismo sia stato una semplice "avventura", inseritasi d'improvviso nella storia d'Italia, quasi dall'esterno, nessuno potrebbe più sostenere; che in esso siano apparsi in piena luce motivi e atteggiamenti di vita italiana già latenti da tempo, a cominciare dallo spirito nazionalistico che non fu puramente imitazione di cose straniere, anche se proprio in mezzo a consimili atteggiamenti stranieri e da essi trasse incitamento, mi sembra non più discutibile ... Soltanto – e que-

1. Cfr. Renzo De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Bari, 1977, pp. 41-50.

sto è invece il punto in cui Croce ha pienamente ragione – questi germi non traevano affatto di *necessità* il fascismo ... Ora nelle origini del fascismo, e vale a dire nella crisi del ceto dirigente italiano fra il 1919 e il 1922, certe disposizioni, atteggiamenti che nel periodo 1870-1914 erano stati presenti sì, ma in posizione di secondo piano, divengono elementi di peso decisivo: ma questo tramutarsi in realtà politica effettuale e decisiva di elementi *puramente potenziali* o di non decisivo peso avvenne solo allora, in quel preciso momento, per le colpe e gli errori degli uomini di allora, e non di quelli del 1860 e del 1880 ... È allora che i “precedenti” di atteggiamenti nazionalisti ecc. possono diventare elementi di forte e fin decisiva presa: e, ancora, fino all’ultimo lo sbocco non era “fatale”, predeterminato ...

«Tanto più vero, quindi, che nella storia d’Italia, dal 1859 in poi, nulla v’era che traesse “fatalmente” a quello sbocco; e che a studiare la storia d’Italia fra il 1860 e il 1915 proiettandovi sopra, a cose fatte e col senno del poi, l’ombra del 1922 e del 1925, e valutandola *soltanto* in funzione di questa ombra si esce fuori strada, e si fa tutto fuorché della storia». ¹

1. Federico Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», ottobre-dicembre 1952, pp. 518 sgg.; cit. da De Felice, *op. cit.*, pp. 236-37. Osservazioni perfettamente sovrapponibili, riferite alla Germania, si trovano in G. Mann: «Il fallimento della repubblica [di Weimar] non prova niente per la validità storica di quel che venne dopo, e gli storici fanno troppo onore a Hitler quando ci vogliono far credere che la Germania non abbia fatto altro da cento anni

Come fa notare De Felice, queste osservazioni di Chabod chiariscono definitivamente, insieme alla tesi della *rivelazione*, anche quella del fascismo come *parentesi* storica, periodo di « malattia morale », separata e isolabile dal resto della storia d'Italia. È la tesi famosa di Croce: « Se un uomo, che è sano e forte, cade in una malattia mortale, gli è certamente perché aveva in sé la possibilità della malattia; e tuttavia bene era giudicato prima sano e forte come e quanto un uomo può essere sano e forte, cioè senza avere in ciò l'immunizzazione contro le possibili malattie e le epidemie che sopraggiungono ». ¹

LA NOVITÀ DEL FASCISMO.
IL FASCISMO ININTERPRETABILE.

Esistevano dunque, prima del fascismo, dei « germi » o « precedenti » di esso. Ma la differenza d'importanza tra essi e il fascismo vero e proprio fu tale da far pensare a qualcosa di nuovo, di inaudito, di assolutamente straordinario nella vita del paese. In questo senso può

che prepararsi al fine inevitabile del nazionalsocialismo. Le idee particolari e i sentimenti da lui manipolati, il nazionalismo grande-tedesco, l'imperialismo, il cesarismo, l'antisemitismo, si aggiravano da molto tempo nello spirito tedesco; ma tali tendenze non costituivano di per se stesse un potere storicamente efficace ». Golo Mann, *Storia della Germania moderna (1789-1958)*, Sansoni, Firenze, 1964, pp. 539 sgg. (citato in R. De Felice, *op. cit.*, p. 35).

1. Benedetto Croce, *Ingenuità dei censori della storia*, in « Quaderni della Critica », 6, novembre 1946, p. 102; citato in R. De Felice, *op. cit.*, p. 236.

essere intesa l'espressione «una parentesi», di Croce: non certo nel senso di una serie di eventi senza peso, che arriva e sparisce, senza lasciare traccia, ma come un *modo* di funzionare della storia stessa, radicalmente diverso da ciò che si era conosciuto fino allora.

Non vi fu dunque transizione lineare tra i «germi» del fascismo e il fascismo stesso. Piuttosto, in ragione di una situazione eccezionale, questi germi inefficaci, o scarsamente efficaci, assunsero una forza eccezionale. Tale situazione, da cui nacque di fatto il fascismo, è unanimemente indicata dagli storici nella guerra '15-18 e nella crisi del successivo dopoguerra, caratterizzata da eccezionali difficoltà economiche, spostamenti sociali, massificazione della società, risentimenti (nella borghesia) per l'insufficiente vittoria e infine ascesa del movimento proletario, dominato in buona parte dalla prospettiva di fare in Italia, rapidamente, ciò che si era fatto in Russia nel '17.

Tutti questi elementi, qui appena accennati, ed altri ancora, hanno nel corso dell'ultimo cinquantennio fornito la base per diverse «interpretazioni» del fascismo. Il senso di parzialità e di insufficienza che esse hanno lasciato è cresciuto al punto che, da parte di parecchi storici, sono state tutte rifiutate, in modo esplicito o implicito, e tale rifiuto si è tradotto in pratica, secondo quanto scrive R. De Felice, uno dei maggiori storici del fascismo, «nell'accettazione dell'affermazione del Tasca che definire il fascismo [qui *definire* vale per interpretare, *N.d.A.*] è anzitutto scriverne la storia e nella convinzione che per scriverne la storia è neces-

sario ricercarne le tessere anche più minute, particolari, apparentemente *fuori tono*. Da qui ... la tendenza a fondare le ... ricerche su indagini archivistiche ... il più possibile vaste e approfondite». ¹

Non vi è dubbio, per chi guarda dall'esterno, che tale impostazione ha dato luogo a un profondo rinnovamento della storiografia sul fascismo, di cui ha tratteggiato con acutezza complessità e rapporti. Dubbia rimane invece la seconda parte dell'affermazione di De Felice, vale a dire quella secondo cui, per scrivere la storia, occorre procedere a una perlustrazione sempre più spinta degli archivi. In verità la perlustrazione degli archivi, se da mezzo indispensabile diventa mezzo principale o addirittura fine della ricerca, rischia di farci perdere di vista l'obiettivo dello « scrivere storia », che è in fin dei conti il farci comprendere come la storia procede nei suoi vari momenti.

LA PATRIA MUORE

In questa direzione, ci sembra utile proporre qui un'ipotesi che, partendo da elementi storici noti ed accettati, e disponendoli secondo una particolare *configurazione* di forze, può avvicinarci a capire il *movimento reale* di affermazione del fascismo.

Prendiamo in considerazione la guerra '15-18: risulta evidente come la sua durata, le soffe-

1. R. De Felice, *op. cit.*, p. 244.

renze che l'accompagnarono, lo sterminio inaudito che comportò (senza nessuna possibilità di paragone con tutte le guerre del Risorgimento), oltrepassarono di gran lunga quanto avevano mai potuto prevedere le forze del nazionalismo che, attraverso le «radiose giornate» del maggio 1915, l'avevano scatenata. La guerra che, nelle intenzioni dei suoi proponenti, avrebbe dovuto segnare il raggiungimento pieno degli ideali nazionali perseguiti da un secolo, risultò essere, alla resa dei conti, la dimostrazione spietata di quanto questi ideali fossero limitati, estranei alle grandi masse che erano state passivamente trascinate al macello.

La patria aveva chiamato all'ultima guerra, la guerra definitiva; ma la guerra rischiò di seppellire definitivamente, per coloro che l'avevano sofferta in prima persona, ogni ideale di patria. Solo questa sofferenza permette di spiegare quei ripetuti episodi dell'immediato dopoguerra nei quali, per opera di comunisti e anarchici, veniva stracciata e sputacchiata la bandiera tricolore, venivano percossi ufficiali, decorati e persino mutilati di guerra, proprio in quanto *simboli* di una patria che aveva tradito i suoi figli, ed ora doveva essere considerata morta – o uccisa.¹

1. Gaetano Salvemini, *Scritti sul fascismo*, Feltrinelli, Milano, 1961, vol. I, p. 34. Salvemini commenta: «Molti reduci, che avrebbero fatto volentieri causa comune con i più accesi "socialisti di guerra", divennero "antibolscevichi" in seguito a questa stupida brutalità, che più di qualsiasi violenza e di qualsiasi disordine danneggiò i partiti rivoluzionari».

Nello stesso tempo, presso coloro che si riconoscevano direttamente nell'ideale di patria, che ne partecipavano, si faceva strada la convinzione – ampiamente favorita dai governanti –¹ che la vittoria, « mutilata » per opera degli ex alleati e dei « traditori » interni, non poteva ripagare delle immense sofferenze patite e dunque che la patria era stata danneggiata, calpestata, messa in pericolo di vita.

L'immediato dopoguerra italiano fu dunque percorso da una immagine della patria minacciata, morta o in pericolo di morte – accompagnata evidentemente anche da una immagine di caduta degli altri *valori* che comunemente si associano a quello della patria.

Ciò che va notato però è che la morte della patria dovette essere in molti reduci, ex interventisti, arditi di guerra, un evento *sia temuto che desiderato*. Temuto, in quanto la morte della patria significava, proprio per loro, la perdita del valore supremo per cui avevano combattuto e lo sradicamento dal terreno su cui erano cresciuti e in cui si riconoscevano. Desiderato (o addirittura *adempiuto*, nelle fantasie) in quanto proprio la patria era causa e origine delle sofferenze inaudite, e in gran parte inutili, che essi avevano provato in guerra. Ciò che postuliamo è insomma la presenza in molti di coloro che più erano legati al valore della patria di un nodo di sentimenti contraddittori proprio nei confronti della patria. Mantenersi nel solco della tradizione voleva dire mante-

1. *Ibid.*, pp. 5-6, 446 sgg.

nersi fedeli a una identità sicura ma vetusta, pagata con i più gravi sacrifici personali. Allontanarsi da essa voleva certo dire entrare nella realtà di un mondo vivo, aperto, problematico, ma senza garanzia d'identità né protezione tradizionale. Si era creato un groviglio inestricabile che, nei casi estremi, poteva certo rendere evidente il paradosso: chi più amava la patria, anche più la odiava.¹

L'AMALGAMA FASCISTA

Una conferma diretta di quest'ipotesi ci sembra data da quell'incredibile *amalgama* di tendenze e impostazioni politico-sociali che caratterizza il primo fascismo, del '19 e del '20, prima che vi si sovrapponga la brutale componente « agraria ». In esso è giuocoforza rilevare chiari elementi di sinistra (richiesta di un'assemblea costituente, proclamazione della repubblica, abolizione del senato, dei titoli nobiliari, del servizio militare obbligatorio, disarmo, elezione della magistratura, soppressione della borsa,

1. La presenza di questo tipo di groviglio è spesso all'origine delle sorprendenti « conversioni » – qualificate come autentici « tradimenti » dai sostenitori della causa abbandonata – che si riscontrano in personalità di punta dei conflitti ideologici, religiosi, politici. È una fenomenologia amplissima, aperta alle più diverse soluzioni: basti pensare, da un lato, a Paolo di Tarso, che da persecutore del cristianesimo se ne fa apostolo e martire; dall'altro, a Mussolini stesso, passato dal socialismo rivoluzionario al campo dei suoi oppositori più decisi (su questo punto, si veda il paragrafo seguente e, sotto, p. 146 nota 1).

confisca dei capitali improduttivi, la terra ai contadini, eccetera).¹

E del resto questo amalgama nazional-rivoluzionario preesiste al fascismo in senso stretto: è già presente, in vari modi, nell'interventismo di sinistra dell'immediato anteguerra, che confluisce nel «Popolo d'Italia» di Mussolini e che ha una parte fondamentale, insieme all'irredentismo, nell'adesione iniziale alla guerra da parte di intellettuali e piccolo-borghesi.

Mussolini poteva allora scrivere: «Dopo la grande guerra, la massa operaia oggi confusa nella Nazione, chiederà nei vari Stati belligeranti concrete riforme sociali, dopo aver fatto gettito della propria vita, riforme che dovranno essere concesse, perché altrimenti scoppierebbero rivolte». Tre anni dopo, nel 1917, di fronte allo scoppio della Rivoluzione russa, sempre Mussolini poteva dichiarare composta l'«antitesi non necessaria, anzi artificiosa, fra la rivoluzione e la guerra ... È la rivoluzione che non teme la guerra; è la guerra che salva la Rivoluzione».²

1. G. Salvemini, *op. cit.*, pp. 9-10 e R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 513 sgg.

2. Citato in Domenico Settembrini, *Fascismo come controrivoluzione imperfetta*, Sansoni, Firenze, 1978, pp. 46-47. Accenti analoghi si ritrovano nel 1919, al momento della fondazione dei Fasci di Combattimento: «Noi interventisti siamo i soli che in Italia hanno il diritto di parlare di rivoluzione. Nel maggio del 1915 ... quello fu il primo episodio della rivoluzione. Fu l'inizio. La rivoluzione è continuata sotto il nome di guerra, per quaranta mesi. Non è finita...» (citato in Nicola Tranfaglia, *E Mussolini chiamò a raccolta*, in «la Repubblica», 18-19 marzo 1979).

Ora, per molto tempo si è avuta la tendenza, soprattutto da parte degli avversari del fascismo, a considerare questi motivi rivoluzionari del programma fascista come poco significativi, scarsamente influenti, se non come un puro inganno, destinato a fuorviare le masse che spingevano verso il socialismo.¹

A distanza di tempo, questi motivi risultano invece, mi pare, una delle cause maggiori sia delle difficoltà caratteristiche incontrate dalle forze politiche del tempo nel definire e capire il fascismo, sia della vittoria del fascismo stesso.

Se il fascismo fosse stato *soltanto* la «guardia bianca» dei capitalisti e degli agrari italiani, se fosse stato semplicemente un movimento reazionario su base nazionalistica, non avrebbe avuto i consensi che di fatto ebbe, e che il puro nazionalismo non ebbe mai. Consensi che esso ebbe, si potrebbe anzi dire, *nonostante* il suo visibile diventare, in breve tempo, appunto la *guardia bianca* di tali interessi.

Il fascismo non fu insomma, all'inizio, soltanto il braccio armato della reazione; come non fu neppure soltanto un movimento rivoluzionario in senso netto, esplicito – come parve ad alcuni, a tratti;² con Mussolini autentico Lenin italia-

1. È una tendenza parallela a quella che interpreta il comportamento di Mussolini, nel suo passaggio dalla direzione dell'«Avanti» al «Popolo d'Italia», in termini di puro «doppio gioco», di «tradimento» per effetto della «corruzione borghese». Si veda in questo senso, fondamentalmente, anche il libro recente di G. Bozzetti, *Mussolini direttore dell'«Avanti!»*, Feltrinelli, Milano, 1979, pp. 243 sgg.

2. Si veda per esempio G. Salvemini, *op. cit.*, pp. 460-61.

no, ma più umano e concreto, come si è potuto leggere recentemente.¹

Nel fascismo ci fu un impasto reale di spinte antitetiche; ed è su questa vivente coesistenza di contrari nel primo programma fascista e negli uomini di punta del fascismo che si basa sia l'ipotesi a cui ci siamo riferiti qui, quella della morte, temuta e desiderata, del valore di patria, sia la specifica « soluzione » che ne nacque, e che per tutto il secolo avrebbe portato il nome di « fascismo ». Si tratta insomma di comprendere come la specifica « bivalenza » fascista² sia riuscita ad affermarsi su scala nazionale *proprio in quanto bivalenza*, condivisa da larghe masse di giovani attivi e sinceramente desiderosi di cambiamento.

LA PATRIA NON DEVE MORIRE.

LA PATRIA DIVENTA ROMANA

Il momento decisivo di questa « soluzione » mi pare sia stato un violentissimo, disperato *diniego* della morte della patria. Questa si consumava, si è detto, proprio all'interno di coloro che le erano più legati; il suo diniego, per risultare efficace, comportò uno spostamento radicale dell'ideale di patria su un terreno di assolutezza del tutto sconosciuto fino allora.

1. D. Settembrini, *op. cit.*, pp. 15-17 e *passim*.

2. L'espressione non è di Freud, o di qualche altro psicanalista, come si potrebbe supporre, ma di uno dei massimi storici del fascismo: Angelo Tasca, *Nascita e avvento del fascismo*, Laterza, Bari, 1974, vol. I, pp. 53 sgg.

Non c'è paragone, mi pare, fra l'intensità dell'«amor di patria» che gli italiani furono abituati a coltivare per tutto il Risorgimento e il *culto della patria* che si instaurò nel fascismo. Nel Risorgimento, le memorie del passato, confrontate con le divisioni e le soggezioni del presente, spingevano verso una lotta che si proponeva di far giungere il paese al livello delle altre nazioni europee, di cui ci si sentiva potenzialmente degni e uguali, ma a cui, nei fatti, ci si riconosceva inferiori. Con il fascismo l'ideale di patria, attraverso la sempre più massiccia assunzione di una romanità statuaria, immobile, divenne una totalità esclusiva ed intollerante.

Non è un caso che il fascismo facesse capo fondamentalmente alla romanità; qualsiasi riferimento prevalente ad un altro periodo storico italiano – per esempio il Risorgimento, immediatamente precedente, con i Mille di Garibaldi; oppure il Rinascimento di Machiavelli e dei Condottieri – sarebbe risultato insufficiente, troppo angusto e localizzato, per la tentata Resurrezione della patria. Occorreva qualcosa di gigantesco, smisurato, una specie di calotta mitica indefinita, tale da coprire l'intero orizzonte senza lasciare nessuno spiraglio scoperto. Questa compattezza del cielo mitico, assicurata dalla romanità, era molto più importante del fatto che, all'inizio, ben pochi fra gli italiani fossero in grado di riconoscersi nelle lontane vicende dei romani.

In nome e per conto di questa patria totale, esclusiva – che certo si andò costruendo, o meglio divinando e rivelando, a poco a poco – i

fascisti potevano ora procedere, con animo sereno, e senza esitazione, allo sterminio dei «senza patria» – vale a dire di tutti coloro che, come i comunisti e i socialisti, erano concretamente fuori dall'ideologia nazionalista. In nome di una suprema Legge di patria, riuscivano anche a sopprimere, punendoli negli avversari, i loro propri fantasmi di uccisione della patria.

I RITI DELLA PATRIA

Ma se la prima parte dell'operazione riuscì loro praticamente in modo quasi perfetto – nel giro di pochi anni, nessun ostacolo reale si opponeva più all'instaurazione della dittatura – non così fu per la seconda. Infatti, a guardare anche non troppo da vicino, la patria totale che essi avevano eretto si rivelava una facciata di cartapesta, l'involucro di un vuoto, di un'assenza irrimediabile.

Di qui la necessità di continui e onnipresenti *rituali* di riaffermazione della esistenza e della grandezza della patria, contro il continuo riaffiorare del dubbio sulla sua destituzione. Quando riuscivano, questi rituali stabilivano indubbiamente, per qualche ora, una intimità compatta e calda tra le masse, il popolo, e la patria, visibilmente incarnata nel Duce; ricostituivano temporaneamente un'unità totale, mitica, dentro un *tempo del ritorno*; come quando – e fu forse il momento supremo – il grande incantatore evocò la presenza sui «colli fatali» di un risorto, fisicamente presente, Impero di

Roma... Ma era un compito, alla lunga sostanzialmente disperato – i rituali stessi si disfacevano nella noia, nella vuotezza, dovevano per forza farsi obbligati, mediante « cartolina pre-cetto »...

Occorreva sempre qualcosa di più, di più forte, di *definitivo*. In fondo, sotto questo aspetto, anche le guerre fasciste furono guerre rituali, rituali estremi; prive di urgenti poste economiche e politiche e cariche invece di un compito restaurativo mitico. La dichiarazione di guerra – pubblica, notturna, nel « cielo di Roma » – era già in sé un grande evento cerimoniale, al pari della dichiarazione di fine della guerra. Era, si potrebbe dire, più importante del conflitto stesso, che in quanto tale, in quanto implicava larghe masse, veniva esorcizzato e propiziato attraverso il richiamo alla « nazione proletaria ». Era la « nazione proletaria » che doveva difendere e, se possibile, ampliare, il « sacro suolo » della patria, gli « intangibili confini » dell'impero. Qui rispuntava la « seconda anima » del fascismo. E qui, ovviamente, avvenne il disastro.

Quando la crociata contro i « senza patria », che erano, contemporaneamente, i « bolscevichi » e le « democrazie plutocratiche », urtò contro difficoltà reali insormontabili – con l'intervento nella seconda guerra mondiale – allora la facciata di cartapesta crollò di schianto e rivelò il nudo vuoto retrostante. In questo senso, è vero che il fascismo fu una « parentesi » nella storia d'Italia – per vent'anni esso impedì che fosse vista e riconosciuta da tutti quella morte dei valori ottocenteschi su cui si era costruita l'unità d'Italia, e che era in fondo già ben evidente

alla fine della prima guerra mondiale. Alla caduta del fascismo, il Paese si trovò davanti i problemi che già vent'anni prima si erano affacciati drammaticamente, dopo la disastrosa *vittoria* – in primo luogo quello di immense masse estranee alle impostazioni etico-politiche di una esigua classe dirigente.

La sconfitta nella seconda guerra mondiale fu un evento liberatore, perché permise a queste forze di emergere, al contrario della *vittoria* nella prima, che avviò il Paese a un periodo ventennale di dominio sugli uomini di un passato mitico.¹

1. Anche nel sorgere e nello svilupparsi del nazismo è possibile individuare alcuni degli elementi comuni che abbiamo colto nella *configurazione* fascista. In un paese che ha subito il crollo catastrofico di un tentativo di egemonia continentale perseguito per decenni, in un paese in piena crisi economica, si delinea una corrente che amalgama impostazioni « rivoluzionarie » e nazionalistiche. Di queste ultime fa parte una componente razzista e antisemitica, ignota al nazionalismo italiano. La Germania a cui questa corrente fa riferimento centrale non è quella, pur gloriosa, di Bismarck, e neppure la Prussia di Federico II. È piuttosto uno Stato mitico, volto al trionfo della razza ariana nordico-tedesca, superiore a tutte le altre, dalla quale deriverebbero miticamente, la cultura e la civiltà del nostro continente. Questa corrente si impone rapidamente e si conferma attraverso l'organizzazione di straordinarie adunanze, di chiara ispirazione teatral-religiosa, che presentificano magicamente per tutti i partecipanti la Grande Germania.

È notevole come la preparazione delle riunioni, il loro stile, la loro simbologia, il tipo di oratoria da usare, siano state una delle preoccupazioni fondamentali di Hitler sin dall'inizio della sua attività politica (si veda A. Hitler, *Mein Kampf*, Homerus, Roma, 1971, pp. 86-122). Dopo la con-

quista del potere, tali adunanze assunsero l'aspetto di un'autentica liturgia, i cui riti centrali, «definitivi», erano la cerimonia per gli eroi caduti e la marcia della gioventù hitleriana a Norimberga (cfr. George L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 226). A queste due manifestazioni centrali non è azzardato attribuire il senso di un rito dedicato ai grandi morti-viventi, da un lato, e di un rito di iniziazione giovanile dall'altro. Nelle annessioni, conquiste e guerre naziste è presente in primo piano un progetto di integrale restaurazione mitica della patria tedesca, uscita distrutta dalla prima guerra mondiale. Con la rilevazione di questi elementi comuni, non si intende entrare nella disputa, ormai classica tra gli storici, sulle affinità e differenze tra fascismo e nazismo. Le differenze reali esistono, e sono enormi. Ma resta vero che in entrambi i casi si assiste all'entrata in funzione di una *configurazione* di forze del tutto peculiare.

VII

SPUNTI E CONCLUSIONI

SPECIFICO E RIPETIBILE

Gli storici conoscevano già le violente contrapposizioni che, nel primo dopoguerra italiano, si erano addensate attorno al valore di patria; e il farsi strada, attraverso e nel fascismo, di una ideologia superpatriottica che intendeva nello stesso tempo rispondere alle richieste emergenti da masse di uomini fino allora esclusi o sacrificati in nome di quello stesso valore. E conoscevano bene i riti e le manifestazioni officiate dal Duce o dai suoi vicari.

Questi elementi sono stati qui riuniti tra loro in modo che ne risulta un insieme, una configurazione significativa, tale da cogliere un aspetto a mio avviso essenziale della situazione fascista. Un problema di morte riferita a un elemento di alto significato simbolico – la patria, appunto – viene affrontato in modo peculiare, in ragione di una relazione fortemente contraddittoria, rispetto ad esso, di coloro che si trovano a doverlo affrontare. Da un dilemma irrisolvibile nasce, come soluzione immediata dotata però di conseguenze incalcolabili, un movimento di rinnegamento della morte della patria e il trasferimento di questo simbolo in un'area di astratta assolutezza. Qui affiora in modo percettibile un tempo del

ritorno (ciclico) e sorgono veri e propri riti di un culto patrio, coinvolgenti ogni aspetto della vita (dal saluto quotidiano in nome del Duce fino alle adunanze oceaniche e alle guerre fasciste). Essi non sono qualcosa di esornativo, di gratuito; corrispondono a una necessità intima del fascismo, coesistente in nuce alle ragioni stesse del suo affermarsi come forza collettiva.

A questo punto ci si impone una constatazione: la configurazione di forze che abbiamo ora delineata è specificamente fascista; rientra in un quadro storico preciso, delimitato. Non sembra che ci si possa imputare una forzatura storica. Eppure, una configurazione simile, in condizioni del tutto diverse, ci si è presentata, come abbiamo visto, anche in altre situazioni, come l'ossessiva e l'arcaica. Ciò non implica affatto che queste situazioni si equivalgano. Non si possono, non si debbono, confondere tra loro ossessivi, arcaici, fascisti. Resta però il fatto di una configurazione germinale comune a tutti.

CATASTROFI DEL SACRO

Resta anche, all'interno di ciascuna configurazione specifica, un movimento comune a tutte. Una figura-valore viene salvata attraverso la sua trasposizione su un diverso terreno: ora, questo implica una sua effettiva trasformazione, il passaggio a un'altra forma irriducibile alla prima. Interviene dunque un autentico salto di qualità o, per usare una terminolo-

gia diversa, meno carica di bagaglio filosofico, un'autentica «catastrofe».¹

Dobbiamo ora dare un nome a questa situazione trasformata, dobbiamo circoscrivere l'insieme delle trasposizioni e trasformazioni successive che essa innescava.

Non c'è dubbio che il termine esiste già: è il sacro, ed è già affiorato nel corso di questo lavoro. Ciò a cui assistiamo in ciascuna delle configurazioni analizzate è precisamente una catastrofe del sacro.

Sono sicuro che il mio introdurre la parola sacro in questa ricerca desterà sorpresa. Di essa, come è ben noto, si fa continuamente un uso confuso e tendenzioso. Voglio perciò precisare che con essa intendo riferirmi esclusivamente a un insieme di caratteristiche o qualità che abbiamo osservato, in numero e misura variabile, nelle situazioni analizzate e che si ritrovano anche nella fenomenologia del sacro come è inteso di solito: dall'autorità maiestatica e ultrapotente al terrificante-persecutorio, dall'orrido all'affascinante e così via. Ci appoggiamo cioè su un insieme di elementi comuni; un insieme che circoscrive la fenomenologia del sacro e che lo rende termine inevitabile, se non si vuole disperdere una serie di espe-

1. Uso il termine «catastrofe» nel senso di trasformazione netta, o discontinuità improvvisa, con cui è usato nella teoria matematica di René Thom, detta appunto teoria della catastrofe. Si vedano René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Benjamin, Reading, Massachusetts, 1972; *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, 10/18, Paris, 1974. Si veda anche di E.C. Zeeman, *La teoria della catastrofe*, in «Le Scienze», 96, 1976, pp. 16-29. D'altra parte lascio per ora aperto il problema se l'applicazione della teoria di Thom in quest'ambito possa rivelarsi effettivamente utile.

rienze del tutto particolari nelle categorie generiche dell'ideologico o del simbolico.

Ora, la difficoltà di ogni intento conoscitivo in quest'ambito non nasce, in primo luogo, dalla molteplicità e dalla variabilità, a tutti ben nota, delle manifestazioni del sacro.¹ Essa nasce soprattutto dal fatto che buona parte delle caratterizzazioni tentate finora collega già in partenza, in senso negativo o positivo, in modo stretto o come semplice « aura », sacro e religione.

Prendiamo per esempio l'opera forse più nota in questo campo, che ha avuto decine di edizioni e ricorre regolarmente in ogni articolo o libro dedicato a quest'argomento; prendiamo cioè *Il sacro* di Rudolf Otto. A prima vista, si è colpiti dalla libertà con cui si muove una ricerca, inserita nel campo della teologia in senso stretto. Nelle sue caratterizzazioni del sacro, Otto non rifugge dal soffermarsi su quegli aspetti di esso, che appaiono più conturbanti per la comune coscienza religiosa: vale a dire, gli aspetti del repellente, del terrifico, del raccapricciante, tali da produrre in chi li vive un rapporto dominato dall'espiazione e dalla propiziazione. Non rifugge neppure dall'indicare con chiarezza gli aspetti contraddittori

1. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1966: « In conclusione, non sappiamo se esista qualche cosa – oggetto, gesto, funzione fisiologica, essere, gioco, ecc. – che non sia mai stata trasformata in ierofania, in qualche parte del mondo e nel corso della storia umana. Cercare le ragioni per cui questo qualche cosa è diventato ierofania, o ha finito in un certo momento di essere tale, è questione completamente diversa. Ma è sicuro che tutto quanto l'uomo ha adoperato, sentito, incontrato o amato, poté diventare ierofania » (p. 15).

che il sacro contiene: il repellente e il fascinoso, per esempio.¹

*Tale libertà di movimenti appare però neutralizzata da un assunto preliminare: quello per cui il sacro si riscontra soltanto nel campo religioso e costituisce l'intima essenza di ogni religione. Da quest'assunto deriva quindi una sottile e a volte quasi impercettibile traduzione religiosa dell'intera fenomenologia del sacro. Il senso di *mysterium tremendum*, di nascosto o segreto terrificante, proprio dell'esperienza del sacro, diventa allora « il misterioso religioso, l'autentico *mirum* ... il "completamente altro" ».² Il sentimento di dipendenza, fondamentale secondo Schleiermacher nell'esperienza del sacro, e che come tale pone in rilievo una posizione di base di chi fa tale esperienza, è sostituito dal sentimento di essere creatura, « il sentimento della creatura che affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura »; in quanto tale, esso è effetto del sentimento di esistenza di un « soggetto fuori dell'io ».³*

1. Rudolf Otto, *Il sacro*, prefazione e traduzione di Ernesto Buonaiuti, Feltrinelli, Milano, 1976, 2ª edizione, pp. 42-44.

2. *Ibid.*, p. 35.

3. *Ibid.*, p. 21. La sottolineatura è mia [N.d.A.]. Del resto, anche l'esempio con cui Otto introduce il « sentimento creaturale » è piuttosto curioso. Si tratta delle parole che Abramo (*Genesi*, 18, 27) rivolge a Dio: « Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere », per intercedere in favore di Sodoma e Gomorra, dopo che Dio gli ha comunicato la sua intenzione di distruggere le due « città della pianura ». In questo contesto, la « terra » e la « cenere » corrispondono a un'immedesimazione di Abramo con gli abitanti delle città minacciate dal fuoco. Egli

È l'esistenza presupposta del divino come entità a sé stante, cioè il salto ontologico della religione, che finisce per regolare implicitamente l'osservazione del sacro. In questo modo è facile arrivare a schematizzazioni o forzature delle situazioni descritte. Gli aspetti più inquietanti del sacro, e con essi il sentimento stesso di « inquietante », riconosciuto come fondamentale in quest'esperienza, sono inseriti in una scala di sviluppo, in cui risultano « oltrepassati e spodestati da forme più evolute dell'emanazione numinosa ».¹ Risulta così svalutata, ridotta a momento esperienziale rozzo e primordiale, una fenomenologia diffusa e problematica del sacro; quella che riesce a pervadere anche i modi più immediati e intensi di concepire il divino: Yahvéh irato, Yahvéh geloso, Yahvéh come dio di pericolo e persecuzione...

In breve, il sacro, riconosciuto nelle proprie divergenti estrinsecazioni – dal numinoso al repellente, dal maestatico e dall'energico fino al terrificante – viene interamente canalizzato e si potrebbe dire sequestrato nell'ambito della religione costituita. La stessa operazione condotta spesso da chi, muovendo da presupposti esterni o contrari alla religione, finisce per dare del sacro una valutazione molto più riduttiva di quella teistica proposta da Rudolf Otto.

Ora, il fatto fondamentale da rilevare è che il sacro non coincide con la religione come istituzione separata, come istituzione specializzata delle cose divine. Nella vita degli arcaici, il sacro deborda ampiamente

non si rivolge fiducioso al creatore; piuttosto, chiede pietà al distruggitore. Nella sua posizione prevale il senso di impotenza e di dipendenza, che Otto critica.

1. *Ibid.*, p. 25.

dal territorio che noi siamo soliti assegnare all'esperienza e alla teoria religiosa.¹ D'altra parte, esistono religioni in cui il sacro ha una parte non essenziale — per esempio la religione confuciana.² Ma la prova più convincente di questa distinzione ci viene fornita dall'esame linguistico comparato dei termini usati per le nozioni di sacro, divino e religione.

Nell'ambito indoeuropeo,³ l'esame dei termini con i quali si designa il sacro ne indica contemporaneamente « l'antichità e la disparità etimologica ». In molte lingue, esistono termini complementari (in greco hierós e hágios, in latino sacer e sanctus, eccetera), mediante i quali non è però possibile costruire un modello unitario. Il noto, duplice valore di sacer: contrapposto a profano e contaminato, augusto e maledetto, non si ritrova per esempio nel greco hierós. In conclusione quindi non si dà « preistoria comune del sacro ». Nello stesso tempo, nessun termine usato per dio si allaccia a sacer o a hierós: « si tratta di due nozioni distinte ». La nozione di dio rimanda a « luminoso » e « celeste », in contrapposizione a quella di uomo come « terrestre » (tale è il senso del latino homo). Quanto alla nozione di religione, non esiste nell'ambito indoeuropeo un termine comune per essa, e persino in epoca storica parecchie lingue ne sono sprovviste: ciò non sorprende, se si tien conto del fatto che « non si può concepire chiara-

1. M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 37.

2. Marcel Granet, *La religione dei cinesi*, Adelphi, Milano, 1973, cap. III.

3. Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di Mariantonia Liborio, Einaudi, Torino, 1976, s. vv. « sacro » e « religione ».

mente e quindi denominare la religione se non a partire dal momento in cui essa è delimitata, in cui essa ha un campo distinto, in cui si può sapere ciò che le appartiene e ciò che le è estraneo».

Nel caso dell'ebraico, vi è incertezza quanto all'etimologia di qadôš, da alcuni collegato alla radice qd(d), «separato», da altri a qudduš, «brillante», «puro». In ogni caso però, si osserva un'evoluzione del concetto, che «passa dai valori puramente magici, connessi alla Potenza, ai valori etici e storici». Esso viene cioè riservato, nei Profeti, a Dio e alla presenza di Dio nella storia di Israele, «nel complesso senso secondo cui Dio santifica se medesimo eleggendo Israele e rende Israele, il suo popolo, il popolo santo». «Tuttavia, nell'uso linguistico le pregnanze magiche e originarie del termine residuano in notevoli forme».¹

Quanto al termine polinesiano mana, che possiamo far rientrare nella categoria generale di potenza e quindi ascrivere al sacro, insieme ai suoi «equivalenti» della serie wakan, orenda, manitu, incontrati presso altre popolazioni, è fin troppo noto l'abuso che ne è stato fatto in una discussione accademica durata decenni, a partire dalla fine dell'Ottocento. Più delle tesi «animistiche» o «preanimistiche» che hanno assillato la cultura occidentale, valgono le osservazioni linguistiche. Mana «è, insieme, un sostantivo, un aggettivo, un verbo»² e interviene

1. Si veda D.N. [Alfonso M. Di Nola], s.v. «sacro e profano», in *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, vol. V, 1973, pp. 680 sgg.

2. Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, p. 110.

come un « simbolo algebrico », per « rappresentare un valore indeterminato di significazione », ¹ wakan, dei Sioux, ha un uso « proteiforme », può essere usato indifferentemente come sostantivo e aggettivo e con ciò implica una rappresentazione indeterminata; mulungu, delle lingue bantu, significa originariamente il luogo degli spiriti degli antenati e successivamente la potenza che vi si esercita. ²

Da tutto questo si ricava dunque che il sacro, caratterizzato da una straordinaria molteplicità fenomenica, è distinto dalla religione, intesa come istituzione separata e organizzazione complessa di posizioni apostattizzate diffuse. ³ Esso precede la religione e viene in seguito canalizzato in essa, sino a diventarne nella coscienza comune quasi un equivalente. È questo che consente agli studiosi come Otto di porre all'origine della loro ricerca un assunto che di fatto non regge di fronte all'indagine storico-linguistica.

Se si accetta quest'impostazione, se si slega il sacro dalla sua vicenda religiosa in senso stretto per restituirlo alla sua ubiquità, si vede bene come l'uso del

1. C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria*, cit., p. XLVII.

2. E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dei*, Garzanti, Milano, 1975, pp. 95-104.

3. Non ci si riferisce qui soltanto alla fase delle « divinità momentanee », ma più in generale a quello strato di esperienza in cui « la funzione creatrice, nell'atto in cui si realizza, non viene anche contemporaneamente compresa come tale ... ogni spontaneità viene interpretata come ricettività, ogni creazione come esistenza, tutto ciò che è prodotto dalla soggettività come sostanzialità ». Ernst Cassirer, *Linguaggio e mito*, cit., p. 89. Cassirer esamina in particolare l'ipostasi dell'agire tecnico e della parola (su quest'ultimo punto, si veda più avanti in questo stesso paragrafo).

termine in questo lavoro non sia arbitrario. Esso corrisponde perfettamente alle varie fasi di trasformazione arcaica dei morti in antenati, con le vicissitudini che abbiamo delineato. Ma si vede altrettanto bene come esso si adatti anche alla vicenda ossessiva: nelle sue creazioni fobiche ed ossessive in senso stretto ritroviamo quella coesistenza di orrore e fascinazione, quegli aspetti di terrore e annullamento davanti a un'autorità maiestatica, con una correlativa impostazione di propiziazione-espiazione, che sono stati segnalati da Otto. Si tratta di aspetti presenti, in varia misura, anche nella trasformazione arcaica; ma nell'ossessivo essi compongono il quadro di un sacro privato, potremmo dire parafrasando la nota formula di Freud (la nevrosi ossessiva come « religione privata »), i cui contenuti non sono certo comprensibili e trasmissibili ad altri, ma che è rigorosamente tale dal punto di vista di chi lo vive.

Questa prospettiva ci consente di chiarire rapidamente alcune questioni rimaste aperte. Se l'ossessione si pone legittimamente, nel suo terreno, come un'esperienza del sacro, allora il paragone freudiano tra essa e la religione risulta perlomeno parziale. Nel suo lavoro dedicato a questo tema,¹ Freud insiste in particolare sulle somiglianze tra cerimoniali e comportamenti ossessivi, da un lato, e pratiche religiose dall'altro. Ciò che viene accomunato, in questo modo, è una religione ritualistica, propria, con culti e divinità diverse, di ossessivi e non ossessivi: dai « bigotti » agli scrupolosi fino ai confuciani. Ma non viene resa giustizia né agli ossessivi né ai religiosi non

1. S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907), in *Opere*, vol. V, pp. 341-49 (GW, vol. VII, pp. 129-39).

ossessivi, si potrebbe dire, in quanto viene appunto tralasciata la dimensione del sacro, presente nelle due situazioni.

Questa noncuranza è un dato piuttosto costante in Freud. Mentre l'interesse per la religione è esplicito e si va anzi accentuando, da L'avvenire di un'illusione fino all'estremo Mosè e il monoteismo, l'interesse per il sacro è, si potrebbe dire, rigorosamente tabù... Di fronte al concetto di tabù, appunto, Freud sembra muoversi come di fronte a cosa lontana e poco comprensibile, che risulta visibile soltanto negli ossessivi. E così l'ampia trattazione riservata all'Unheimliche, all'inquietante o perturbante – cioè a uno degli aspetti essenziali dell'esperienza del numinoso – si muove in gran parte all'interno di considerazioni di ordine estetico, in senso lato, o narrativo.¹

Questa obliterazione del sacro non nasce in Freud soltanto da una confessata « sordità » per l'inquietante² e neppure dalla preoccupazione illuministica di evitare il terreno dell'avversario, la religione, che ha storicamente monopolizzato il sacro. Essa nasce piuttosto dalla impossibilità di concepire, nei propri termini teorici, quel salto di qualità o catastrofe che è richiesto dal concetto di sacro. Il sacro, ripetiamo, che si pone come problema emergente dalla tematica del lavoro clinico con gli ossessivi, non da considerazioni staccate sulla religione.

Nei propri termini teorici, Freud è stato costretto a sottolineare l'assoluta continuità tra i problemi perso-

1. S. Freud, *Il perturbante* (1919), in *Opere*, vol. IX, pp. 81-118 (GW, vol. XII, pp. 227-68).

2. *Ibid.*, p. 82 (*ibid.*, pp. 230-31).

nali, concretamente individuali, del futuro ossessivo e la loro trasposizione ossessiva. In questo modo, è caduto in una trappola simmetrica a quella in cui si è chiuso von Gebsattel: egli sottolineava una continuità riduttiva e svianante, là dove il secondo accentuava una separazione astratta. Egli cancellava il sacro là dove il secondo, se non fosse stato impedito da una concezione tradizionale, aulica, del sacro, l'avrebbe esaltato.

Rimane da considerare il terzo caso, quello del fascismo. Se negli ossessivi il sacro pervade gli svolgimenti di una vicenda puerile, in sostanza una storia individuale bloccata ai suoi primordi, col fascismo si è avuto un tentativo, forse il più netto dell'epoca moderna, di sacralizzare la storia di molti uomini, il tentativo di destituirla di una logica propria, imminente, solo parzialmente prevedibile, e di inserire la loro vita in un tempo altro.

Nel capitolo precedente, abbiamo delineato i punti fondamentali della ritualistica fascista. Il sacro come terribilità affascinante di un potere incontrollabile fu presente e attivo, nel fascismo, forse soltanto al suo inizio, attraverso il richiamo cupo alla morte contemporaneamente disprezzata. Il colore nero delle uniformi e delle bandiere, l'uso di simboli mortuari come teschi e tibie intendevano affermare violentemente la minaccia di morte da parte di un potere che sovrastava e vinceva la morte stessa.¹

1. Lungo questa linea, il fascismo fu di gran lunga superato dal suo fratello minore e allievo maestro, il nazismo tedesco. Non mi par dubbio che in Germania un popolo intero riuscì a vivere, di fronte al proprio ordinamento politico, che prometteva i «mille anni del Reich tedesco», quella mescolanza di terrore e fascinazione propria di alcu-

In seguito, prevalse l'aspetto del potere assoluto. A questo proposito va posto in rilievo un elemento che risulta del tutto coerente con la fenomenologia del sacro e che nello stesso tempo apparve come un'autentica invenzione fascista. Mi riferisco alla parola del Duce, ai suoi discorsi che attraverso la radio venivano diffusi e ascoltati da tutta la nazione. Mentre nutriti drappelli di professori si preoccupavano di analizzarne ed esaltarne lo stile « scultoreo », che veniva avvicinato a quello di Cesare, le espressioni o frasi più « incisive » venivano scolpite o dipinte sui muri delle case, in città e in campagna, in modo da essere costantemente di monito, di sprone e di minaccia a tutto il popolo.

Ora, il « credere, obbedire, combattere » e tutti gli altri motti che si imponevano obbligatoriamente a chiunque fosse dotato di occhi, così come i discorsi per radio si imponevano a chiunque non fosse sordo, rappresentavano certo il primo esempio di un uso spregiudicato e totalitario delle moderne tecniche di propaganda da parte del potere politico. È questo un aspetto che è stato ampiamente segnalato.¹ Si deve

né forme del sacro. Probabilmente, la successiva rimozione di massa ebbe intensità proporzionale a quella partecipazione. (In Italia, alla rimozione si sostituì una persistente ideologia antifascista, con analoga funzione di allontanamento e protezione).

1. Fondamentale in quest'ambito Philip V. Cannistraro, *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass media*, Laterza, Bari, 1975. Sulla costruzione del mito di Mussolini, si vedano le pagine 80-84. Mussolini capì verosimilmente l'importanza della radio prima di sapere che cosa farne: nel 1923 respinse un progetto di rete nazionale privata patrocinato addirittura da Guglielmo Marconi e riservò con un decreto legge allo Stato ogni futuro impianto per le comunicazioni senza fili (p. 226).

però anche dire che nei discorsi del Duce la parola tendeva a recuperare quella posizione di autosufficienza, di potenza ed efficacia in sé che è propria della parola sacra. Sotto questo aspetto, la radio non dava luogo a un flusso di parole subito disperse; al contrario, essa emetteva una parola piena, compatta, la parola che non passa, legittimamente destinata ad essere incisa sui muri delle case e sui frontoni dei monumenti. La radio era la procedura magica che dava accesso al verbo maiestatico, lo rendeva sensibile nel suo svolgimento onnipotente. Il moderno culto della parola mussoliniana era dunque, nello stesso tempo, un rito arcaico; era l'evocazione della parola e del nome di un dio che presso gli arcaici, come sappiamo bene, sono spesso più attivi e potenti del dio stesso. Qui, forse più che altrove, si realizzò la intensa aspirazione del fascismo alla forza e all'energia numinosa.

Quella forza e quell'energia che negli ossessivi, per tornare all'altra situazione analizzata, sono presenti si direbbe solo negativamente, come parola onnipotente ma terrificante, distruttiva — di cui s'impone quindi un controllo rigoroso. Per usare una coppia di categorie individuate dalla ricerca etnologica, mentre gli ossessivi sono confinati alla parola tabù, all'aspetto negativo della forza del sacro, la parola fascista a tratti riusciva a raggiungere l'aspetto del mana, della sua forza affermativa.¹

È vero, questi tentativi di un potere sacro risultarono vani a breve scadenza. La congiuntura storica che li

1. I discorsi di Hitler, sotto questa luce, potranno rivelare probabilmente interessanti elementi di somiglianza-differenza con quelli di Mussolini. Risulterà più pronunciato, forse, l'aspetto del maiestatico terrificante e persecutorio.

aveva permessi, una congiuntura eccezionale, come si è visto, non poteva protrarsi a lungo, né ripetersi immediatamente — proprio perché inserita in una logica diversa. Ma sarebbe un errore vedere nel « lutto » fascista un semplice colpo di genio teatrale di Mussolini o dei suoi seguaci e nell'uso dei discorsi radiofonici un intelligente impiego dei mass media. È chiaro che quel « lutto » e quei discorsi divennero abbastanza in fretta la componente cardine di una messa in scena, in uno spettacolo di massa ormai ripetitivo. Ma questo scacco di elementi sacri, questo scacco del sacro stesso, ridotto spesso alle sue componenti più minacciose o francamente persecutorie, non dice nulla contro il sacro.

Il sacro è infatti sempre sull'orlo dello scacco. Nel corso di questo lavoro, si è spesso indicata la precarietà delle soluzioni raggiunte. La società arcaica è in bilico, come un funambolo sulla sua corda, rispetto alle proprie norme e al governo dei morti-viventi. I suoi riti possono alla lunga apparire disperati. L'ossessivo è egli stesso, in parte, questa ritualizzazione disperata. La disperazione fascista, presente già nel suo « lutto » di partenza, si rese esplicita nella guerra e nella distruzione. Ma in ogni « cosa » o « situazione » sacra è latente una crisi che la minaccia, come una fenditura sottile minaccia una solida lastra di ghiaccio. E non potrebbe essere altrimenti, se l'esperienza del sacro non sta, come si crede spesso, nella « cosa » o nella « situazione », non sta nell'occasione di presenza e nella presenza stessa del « radicalmente altro », ma in un'impostazione del tutto singolare di chi lo vive, in un flusso, sempre rinnovato e mutevole, che ritorna all'uomo senza che egli lo riconosca come proprio. Occorre dunque ammettere che il sacro, proprio in quanto esperienza definita, non si

coniuga con l'eterno, ma con l'effimero; fugge, anziché abitare, i luoghi in cui lo si è incontrato e dove molti lo vorrebbero fissare per sempre. Contro la tendenza di coloro che si sforzano di dare al sacro una sorta di esistenza piena, compatta, contrapposta alla friabilità del mondo moderno, occorre ricordare che il sacro non soltanto è fragile, ma ogni volta è anche parziale, rifratto, spostato. Non si dà eclissi del sacro; il sacro stesso è continuamente ai margini della propria eclissi.¹

1. Il riferimento è al noto libro di Sabino Samuele Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1966, 2ª edizione. Come in Otto, il sacro è identificato con la religione, e la decadenza storica di essa è letta quindi come eclissi, o crisi forse inarrestabile, del sacro stesso.

In Jean Baudrillard, *op. cit.*, l'atto di « scambio simbolico » – che congloba in sé sacro e magia – sembra avere la consistenza di una « parola indivisa » (p. 321) primitiva, se non originaria, che è nello stesso tempo « legge assoluta » vigente in ogni tempo e società (pp. 207-208). Gli scacchi di questa parola o legge assoluta vengono quindi in generale completamente tralasciati (si veda per esempio, a proposito dello scacco, così frequente, nel caso del rapporto con i morti, la nota sbrigativa di p. 219).

Va però detto che in Baudrillard sembra anche coesistere un'altra concezione del simbolico. Secondo una particolare lettura dei *Cahiers d'Anagrammes* di Saussure, l'atto simbolico della poesia consiste in un annullamento, in una consumazione totale del significante linguistico, attraverso l'uso di procedimenti rigorosi, come quelli messi in atto nello scambio-dono primitivo. In questo senso, il poetico è il luogo della nostra ambivalenza (non semplicemente ambiguità) rispetto al linguaggio (p. 305). Ovviamente, l'esito dell'operazione non è sicuro. Va poi rilevato che questo simbolico poetico non è mai nuova totalizzazione, resurrezione di un'identità data, ma sempre dispersione senza ritorno, disseminazione e diffrazione attraverso la

In questo modo abbiamo enucleato una serie di processi comuni, in determinate condizioni, a individui e società. Può sembrare che, così facendo, si tolga ogni differenza di fondo tra loro, per cui dati riscontrabili in un ambito sarebbero applicabili senza difficoltà anche all'altro.

È ben vero che, per citare uno storico, « società e individuo sono inseparabili: essi sono termini reciprocamente necessari e integrantisi, non già opposti ».¹ Su questo, tutti possono essere d'accordo; occorre però chiarire in che modo, attraverso quali specificazioni, si attua questa integrazione reciproca. Altrimenti si va incontro a ciò che succede di solito: vale a dire un passaggio meccanico, automatico, dei dati desunti dall'individuo alla società e, viceversa, dei dati ricavati dalla società all'individuo. È ciò che si nota abitualmente in molti libri di psicanalisi e sociologia, nei quali il disinvoltato travaso ora detto finisce per destare un disagio sordo, ricorrente e infine il senso di una difficoltà teorica non risolta.

Una difficoltà, va detto, che non è risolta neppure da coloro che tra individuo e società accettano o pongono una differenza di princi-

poesia (pp. 291-92). In questo caso, sembra quindi che l'insistenza sia sul *tentativo* di costruzione di un simbolico non totalizzante, piuttosto che sull'esercizio legislativo di un simbolico « ineluttabile » (pp. 207 sgg.).

1. Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1966, p. 36.

pio e si volgono quindi, con animo sereno, ora all'uno ora all'altra, considerandoli elementi autosufficienti e logicamente indifferenti tra loro. Questa separazione, frequente soprattutto nell'ambito della ricerca accademica, sembra basarsi perlopiù sulla costruzione implicita di una *barriera*, di ordine prescientifico e di fondo metafisico, del tipo: da un lato esiste l'individuo, autonomo, sovrano; dall'altro la società, altrettanto autonoma e sovrana. Con la ricerca aperta da Freud l'atomo individuale risulta però aperto, ramificato verso l'esterno, verso la società; nello stesso tempo, la società si dimostra sempre meno retta da quelle regole intrinseche, sempre valide, alle quali la pretesa positivista voleva dare la fermezza di leggi newtoniane. *Hypotheses non fingo!*: anche qui, ahimè, le cose si sono sotterraneamente modificate, le acque mescolate e intorbidate. Oggi l'individuo risulta meno accidentale di un tempo e la società più aleatoria, più improbabile di quanto si potesse supporre non soltanto cento o cinquanta, ma persino dieci anni fa.

Resta da dire qualche parola a proposito di coloro che risolvono il problema semplicemente negandolo, vale a dire sussumendo immediatamente uno dei due termini nell'altro. Di gran lunga più numerosi in questo campo sono stati finora, mi pare, coloro che privilegiano il termine collettivo, la società. Qui si sono sviluppate vere *sociolatrie*, variamente specificate nell'oggetto privilegiato (l'economia, lo Stato, lo scambio, eccetera) ma tutte accomunate dalla scomparsa o dal riassorbimento in esso del termine individuale. Un riassorbimento che

dovrebbe essere integrale, perfetto, visto che già in partenza l'individuo è posto come non esistente. Eppure tutte, in varia misura, sono costrette a rilevare, se non altro attraverso scacchi e disastri macroscopici, la persistenza di un resto, di uno scarto, di un'illusione quantomeno, che si dimostra singolarmente refrattaria e resistente. Alcune di queste sociolatrie sembrano allora tentate di teorizzare *e praticare* l'individuo appunto come resto, come scoria del processo collettivo. Non sembra una soluzione particolarmente brillante.

LA SOCIETÀ COME BONHOMME

Nel tentativo di chiarire questi problemi, vorrei rivolgermi a un momento di esperienza che mi sembra abbastanza comune, e tale da poter mettere in crisi un radicato luogo comune intellettuale. Se consideriamo un insieme di uomini riuniti in gruppo o società, di qualunque epoca e nazionalità, dopo un periodo di tempo più o meno lungo questi uomini ci appariranno nostri simili, diventeranno ai nostri occhi comprensibili e quasi trasparenti in ogni loro condotta, per enigmatica o strana che possa apparirci all'inizio. Anzi: ogni tribù o società ci darà, dopo una fase iniziale dedicata a un necessario appaesamento, l'impressione di esserci non soltanto nota, ma persino, in un certo senso, chiara e prevedibile. Ogni società finirà per apparirci, nonostante distanze a prima vista immense in ogni ambito della vita associata, una sorta di bonhomme dotato di

caratteristiche facilmente afferrabili e intuibili. Nel nostro pensare a questo gruppo o società, si sarà perso quel senso di estraneità che poteva colpirci all'inizio e avvertiremo la familiarità immediata, piacevole e spesso, evidentemente, anche spiacevole, con cui viviamo la nostra stessa società.

FINE DI MARCO POLO

A questo punto chiunque abbia dato un'occhiata a un libro di etnografia sarà pronto a contraddirmi, citando costumanze stranissime, riti inconsueti e inspiegabili, tutto ciò insomma che al nostro immaginario, di noi lettori di libri di etnografia, di noi fruitori abituali di film documentari racconti, fornisce esca per fantasticare il diverso, l'alieno da noi. Questo tipo di reazione è forse anche, inevitabilmente, comune a una prima fase della ricerca etnografica, quella di chi si assume volentieri al ritorno dal paese lontano la parte invidiata del narratore, o quella di Marco Polo che, davanti ai veneziani stupiti, fa scaturire gemme e pietre preziose dalle tasche segrete delle sue vesti consunte. Ma superata questa fase, oltrepassato il momento della meraviglia e dello stupore, spenti i bagliori di una lontananza irraggiungibile, l'esploratore onesto non fa che parlarci di sé e di noi. Questa consapevolezza lucida e un poco triste risulta evidente nei testi maggiori dell'etnologia e sovrasta alla lunga sulle descrizioni sbalordite dei neofiti o dei giornalisti, oltre che sulle ricerche erudite degli occidentali cac-

ciatori di titoli accademici. È questa consapevolezza che fa la grandezza di *Tristes Tropiques*, di Lévi-Strauss, e di alcuni diari scritti in margine e, si direbbe, contro i successivi resoconti pubblici.¹ Del resto, non occorre consumare una vita intera nella *brousse* per rendersi conto di ciò: alcuni occidentali, certamente di natura abbastanza stanziale, se ne sono accorti senza muoversi dalla loro stanza.²

IL « MATTO » È SEMPRE POSSIBILE

Mentre la società nel suo insieme appare dunque, in quest'esperienza comune, più facilmente afferrabile di quanto non risulti alla ricerca intellettuale, il contrario può dirsi per l'individuo considerato a sé stante. È certo che per molti di noi l'individuo risulta più difficile, meno facilmente localizzabile e delimitabile di quanto pensi la ricerca attrezzata ad hoc, vale a dire, in primo luogo, la ricerca psicologica. Soprattutto con l'espansione planetaria della psicanalisi, ma anche con la diffusa interpretazione sociopolitica dei disturbi psichiatrici, si è consolidata l'idea di una conoscibilità perfetta dell'individuo e delle sue « motivazioni », quasi la promessa che si può o si potrà arrivare in

1. Si veda in questo senso B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Harcourt, Brace & World Inc., New York, 1967.

2. Mi riferisco in particolare a Ludwig Wittgenstein, *Note sul « Ramo d'oro » di Frazer*, Adelphi, Milano, 1975 (« Qui si può solo *descrivere* e dire: così è la vita umana », p. 19).

questo campo alla risoluzione completa di ogni difficoltà. Interviene qui la suggestione di una ricerca in profondo che, di livello in livello, spingendosi fino al fondo dei fondi, risale con la chiave ultima e definitiva; e insieme l'idea di una derivazione geometrica, col compasso, dell'individuo dal suo contesto sociostorico che, se applicata «correttamente», ne consuma senza residui apprezzabili la problematica.

Nell'esperienza di molti, invece, l'individuo conserva un che di irriducibile, di imprevisto e inquietante. Nell'idea così tenace e persistente e continuamente circolante ai livelli «bassi» della società, l'idea del «matto», che resiste agli anatemi degli psichiatri o antipsichiatri progressisti, in quest'idea si deposita, oltre a tutto ciò che viene giustamente anatemizzato, anche la profonda convinzione che l'individuo, qualunque individuo, può *sempre* «dar fuori di matto», rivelarsi di colpo sorprendente e imprevedibile. E questo prescindendo dagli aspetti decisamente incomprensibili (come allucinazioni, deliri, ossessioni, eccetera) che la maggioranza delega volentieri agli specialisti.

IL TIPO DI DIFFERENZA

Abbiamo dunque una situazione antitetica a quella considerata quasi ovvia dal consenso dei dotti. In una sorta di sapere basico sedimentato nella comune esperienza, la società è un soggetto più «facile» degli individui che la compongono, più prevedibile, tutto sommato, anche nelle sue evoluzioni più deprecate e temu-

te. Esse del resto vengono abitualmente attribuite ai deliri o alla sconsideratezza di singoli individui, spesso considerati, prima, molto promettenti... piuttosto che a processi collettivi anonimi. Ecco una delle ragioni per cui, la più parte del tempo, la maggioranza degli individui non si preoccupa della società in cui vive: perché essa costituisce uno sfondo familiare abbastanza costante, che si prende in considerazione soltanto quando siamo interpellati direttamente o toccati sul vivo.

Agli occhi dei dotti che si interessano della società, l'argomento che hanno tra le mani corre il rischio, invece, di apparire sempre più complesso e inafferrabile; mentre quelli tra loro che si occupano dell'individuo mostrano non infrequentemente un atteggiamento di altezzosa padronanza della loro «materia». In ragione poi della incessante moltiplicazione delle specializzazioni culturali, la divisione concreta tra gli uni e gli altri si fa sempre più spinta e di fatto l'individuo sembra a tratti lontanissimo dalla o dalle società di cui si discorre nei libri e nei convegni, e reciprocamente.

In quel curioso sapere basico che ho ora invocato, al contrario, la differenza tra individuo e società rimane pur sempre soltanto una differenza di grado, non di principio; nel passaggio da un termine all'altro si avverte, più che un cambiamento radicale, una modificazione, una diversa applicazione di forze comuni, che si dispongono in modo diverso nel campo dell'agire.

Qual è dunque il senso di questa differenza? Riportiamoci alle conclusioni che abbiamo tratto dall'esame della situazione ossessiva nei confronti degli arcaici: l'ossessivo, si è detto, è una microsocietà arcaica, egli comprende entro di sé un insieme di posizioni diverse che, nel caso degli arcaici, sono invece distribuite su persone o gruppi differenti. Da questa compresenza di più posizioni all'interno della stessa persona deriva quel particolare groviglio, quella affannosità e incomprensibilità che ci colpisce nell'ossessivo e che, a prima vista, ci rende il confronto con gli arcaici abbastanza bizzarro, anche se siamo costretti a rilevare numerose « concordanze » tra loro. L'ossessivo è ossessivo perché è costretto ad affrontare da solo, al suo interno, un tipo di problema che la società arcaica può cercare di risolvere attraverso una vera e propria distribuzione di parti. Essa è in grado di mettere in scena, su una scena pubblica, di drammatizzare e ritualizzare davanti a tutti un problema che l'ossessivo non può inscenare, perché è contemporaneamente tutte le parti.

IL DISPIEGAMENTO DELLE POSIZIONI

Propongo di generalizzare il risultato di questo confronto. La differenza tra individuo e società, *ineliminabile*, non si deve a una differenza di sostanza tra loro. Nella società non agiscono spinte o tendenze diverse da quelle che trovia-

mo in atto nell'individuo. Non esistono forze « sociali » diverse da quelle « individuali » e non si pone quindi neppure il problema di derivare le une dalle altre, di socializzare l'individuo o di psicologizzare la società. Per fare un esempio vicino: il « desiderio » non è un fatto individuale più di quanto l'« economico » sia un fatto sociale. Nella società troviamo invece *dispiegate* una serie di posizioni che l'individuo necessariamente concentra in sé; questo dispiegamento nelle varie articolazioni della società consente di comprendere abbastanza agevolmente problemi che, nell'individuo, per la forzata compenetrazione di queste stesse posizioni, risultano spesso inafferrabili.

Ecco perché ogni società, a lungo andare, ci appare come un conosciuto bonhomme; ecco perché ogni individuo, a pensarci, ci appare quasi sempre suscettibile di « dar fuori di matto ». Attraverso i genitori, gli educatori, i compagni, attraverso qualsivoglia istanza « formativa », il piccolo d'uomo interiorizza, come si usa dire, diverse e specificate posizioni della società. Prescindendo dal suo bagaglio biopsichico personale — che pure esiste — egli si trova necessariamente, in ogni caso, a dover comporre queste diverse posizioni all'interno di sé, a cercare di dar loro forma di unità individuale. È quindi vero che ogni individuo è prodotto della sua società; ma è prodotto inevitabilmente come problema o conflitto di diverse posizioni entro questa stessa società.

La prima conseguenza di questo fatto è la distinzione concreta, non utopica, dell'individuo dalla società che pure l'ha generato. Non

soltanto l'individuo non è generato come scarto, come ombra residuale della totalità sociale; ma è generato come polo distinto, che ha quindi la possibilità tendenziale di obiettare a questa stessa totalità. Tale distinzione tenderà a diminuire fortemente solo nel caso in cui sia la società stessa ad assumersi il compito di questa composizione individuale – è la situazione delle società arcaiche, con le loro ritualizzazioni iniziatiche di ogni fase della vita – oppure nel caso in cui venga interiorizzata in modo prevalente un'unica posizione sociale, tale da non porre più problema di composizione e unificazione individuale.¹

Tolti questi casi estremi, le difficoltà e urgenze di questa unificazione comportano modalità di spostamento e distanziamento. La prima e fondamentale di queste modalità si può considerare il sorgere dell'*inconscio*, con i suoi caratteristici metodi di procedimento, che implicano nello stesso tempo, per il bene e per il male, uno straordinario radicamento e approfondimento. Ma questi metodi non sono di per sé esclusivi dell'individuo: proprio perché tra individuo e società non esiste differenza di sostanza, di fronte a problemi particolarmente

1. È questo il problema più serio che ci si pone di fronte ad ogni società o tendenza totalitaria. Ogni forma di totalitarismo finora conosciuta non è mai riuscita a distruggere radicalmente la generazione di differenze, e quindi la possibilità di resistenza individuale. Ma il totalitarismo è già in sé l'indice di una diminuzione di queste differenze; l'indice più grave, rispetto a cui non valgono molto i richiami di ordine etico.

ardui essi si presentano anche nella società, nonostante il tamponamento di base costituito dalla possibilità di distribuire nel molteplice ciò che l'individuo deve raccogliere in sé. È difficile che una società possa diventare compiutamente ossessiva, per esempio – l'abbiamo visto nel caso delle società arcaiche; ma è altrettanto vero che in alcune società siamo costretti a ritrovare chiari tratti ossessivi, così come nell'uomo ossessivo troviamo presente in nuce, in micro, una società arcaica.

In questo modo, sulla base di problemi specifici, affrontati da individui e società in condizioni del tutto diverse, è possibile arrivare a delineare tipi di soluzioni omogenee tra loro, nonostante l'immenso divario, a volte, di premesse e circostanze. È questo che ci ha consentito di porre in correlazione la «malattia» ossessiva, le società arcaiche e un movimento politico-sociale di questo secolo.¹

UNA CELLULA GENETICA

Giunti a questo punto, dobbiamo chiederci che cosa comporta questa configurazione che ab-

1. In questo modo è possibile superare realmente quella differenza d'impostazione che Freud notava, in *Totem e tabù*, tra la sua ricerca («applicare punti di vista e risultati della psicoanalisi a problemi ancora non risolti della psicologia dei popoli») e quella di C.G. Jung in *Trasformazioni e simboli della libido* («risolvere problemi di psicologia individuale facendo ricorso a materiale derivante dalla psicologia dei popoli»). Cfr. *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. VII, p. 7 (GW, vol. IX, p. 3).

biamo isolato – e che è certamente una sola tra le numerose che la ricerca potrà rinvenire e modulare. Senza dubbio essa delinea un nucleo dinamico, da cui si origina un movimento particolare, sia esso individuale o collettivo; in questo senso essa si presenta come una matrice o cellula genetica, la quale prescinde però da quell'immensa accumulazione di fatti, di esperienze, di conquiste e disfatte che rende la storia, come si dice abbastanza spesso, irripetibile. Essa implica invece la possibilità di ripetere, attraverso lontananze abissali, una certa definita qualità del decorso storico, di produrre segmenti di storia o di vita individuale nei quali siamo costretti a riconoscere una caratteristica fondamentale comune. Il che non ne esclude, ma anzi ne rafforza, la peculiarità storica in senso stretto.

STORIE POSSIBILI E IMPOSSIBILI

Siamo dunque condotti a interrogarci sulla storia. Da quel che si è detto, è chiaro che entra in crisi la concezione di una Storia come flusso irreversibile, come totalizzazione a senso unico in cui si riassorbono tutti i processi precedenti. Non entra in crisi soltanto la Storia delle «magnifiche sorti e progressive». Su queste sorti, le esperienze di questo secolo ci hanno costretto ad aprire gli occhi. È in crisi una concezione totalitaria e omogeneizzante del *tempo* storico, dei processi storici, che costituisce forse il cielo ideologico della civiltà occidentale.

Esistono differenti tempi storici, differenti curvature dello spazio in cui si svolge la vicenda umana; al posto di uno svolgimento unilineare dobbiamo pensare a più linee e logiche particolari che si intersecano variamente in relazione a problemi differenti, e anche ricorrenti, secondo ritmi temporali del tutto peculiari. Ecco perché, in certe condizioni, vediamo affiorare e dominare la scena svolgimenti inauditi, o dei quali ci eravamo scordati, o che pensavamo impossibili. Anche svolgimenti che intendono abolire radicalmente la storia, o sacralizzarla: per paradosso questi svolgimenti, interferendo con altri di diversa natura, danno talvolta luogo ad autentici parossismi storici. Insomma, per ampliare le parole di uno storico di professione, la storia non è soltanto la « somma di tutte le storie possibili », ¹ è anche la somma delle storie *impossibili*.

Questa condizione rimanda allora a quella struttura diadica di cui si è già detto (capitolo secondo). Nel mondo arcaico, in apparenza così solido e concluso, è presente lo spirito di Prometeo; il tempo come circolarità chiusa risulta alla fine soverchiato dal tempo lineare, quel tempo cominciato miticamente con la corsa del Titano che portava il fuoco divino dal cielo alla terra. Reciprocamente, oggi Prometeo vede sorgere contro di sé l'anti-Prometeo; il tempo della freccia scoccata risulta interrotto e deviato da tentativi, forse sempre più numero-

1. Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1977, p. 55.

si, di ridar corso al tempo arcaico. Sotto quest'aspetto, certo di lungo periodo, un esame dei movimenti storici contemporanei potrebbe riserbarsi notevoli sorprese.

Potremmo trovare per esempio che movimenti esplicitamente rivoluzionari, aperti al futuro, sono di fatto in posizione ambigua rispetto al tempo, o meglio sono *politemporali*. Vi è qui una ricchezza e disponibilità che, se non riconosciuta, se soffocata rispetto alla preminenza del futuro, rischia di trasformarsi in una gravissima difficoltà interna. Il *riscatto* della storia che li anima diventa allora tentativo di *soppressione*; sorgono realtà collettive tendenzialmente immobili, fortemente ritualizzate, sottoposte a un'autorità assoluta – realtà che per più aspetti richiamano quelle arcaiche. Non vi è qui deviazione o degenerazione rispetto all'origine, rispetto al puro progetto rivoluzionario, come si tende a pensare spesso; vi è l'estrinsecazione e l'assolutizzazione di qualcosa che era leggibile anche prima, al punto di partenza.

Potremmo trovare anche che, quanto più intensa è la sollecitazione verso la rottura del cerchio arcaico, tanto più intensamente si fanno valere tendenze opposte. La Rivoluzione francese decapita il re e instaura il culto della dea Ragione; la Rivoluzione russa abolisce la proprietà privata e imbalsama Lenin. Visti in questa luce, gli eventi del nostro secolo ci costringono a un esame lucido e approfondito dei tentativi rivoluzionari di « far saltare il *continuum* della storia ». ¹ Una cinquantina d'anni

1. Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, traduzione e introdu-

fa, Walter Benjamin criticava la concezione «socialdemocratica» della storia, perché legata a «un'istanza dogmatica» del concetto di progresso e a un'idea del processo storico stesso come «percorrente un tempo omogeneo e vuoto». Ci è facile essere d'accordo su questo. Ma Benjamin avanzava la sua critica dal punto di vista di una storia basata su una mitica alleanza tra materialismo storico e teologia, una storia come «oggetto di costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di "tempo-ora" [*Jetztzeit*]». L'insistenza sulla discontinuità, sulla rottura del tempo meccanico segnato dagli orologi, sull'inizio assoluto che si ha nell'attimo dell'azione rivoluzionaria, e che è necessariamente quest'azione stessa – tutto ciò indica il passaggio in primo piano di un tempo «in cui sono sparse schegge» del tempo messianico. Questa sacralizzazione del tempo e della storia, qui accennata nel suo momento aurorale, è stata vissuta anche nel suo successivo sviluppo, che ha assunto quelle caratteristiche di arresto o fine della storia in senso arcaico a cui abbiamo accennato.

È per questo che siamo costretti a vedere nelle parole di Benjamin soltanto *uno* degli aspetti della diade prometeica. Esse ci indicano la necessità di cogliere, in ogni esperienza individuale o collettiva, *tutte* le temporalità coinvolte,

zione di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1962, pp. 72-83. In quest'ambito, si veda anche Giorgio Agamben, *Tempo e storia*, in *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1978, pp. 91-107.

senza dimenticarne alcuna, o meglio, senza dichiararne abolita alcuna per decreto-legge politico o culturale. Qui ci accostiamo a un altro punto che emerge dalla ricerca.

CRONOTIPIA

Esso riguarda il metodo stesso che è stato seguito fin qui. All'interno della pratica analitica, come si è visto, sono stato colpito da un comportamento del tutto insolito nei confronti del tempo. Il suo annullamento è risultato in rapporto al nodo problematico definito di una vicenda individuale. Ora, l'annullamento del tempo, secondo procedure diverse, s'incontra anche in altre situazioni, esterne al campo psicanalitico: mi sono dunque visto indotto a prenderne in esame alcune. Tenendo sempre stretto in pugno il filo del tempo, mi si sono chiariti problemi e difficoltà in apparenza del tutto estranei. A poco a poco, si è profilata una cellula genetica comune, che però non abolisce le differenze ineliminabili esistenti tra le varie situazioni. Anzi, proprio l'esame di queste differenze ha consentito di avanzare qualche ipotesi, che spero resistente, nell'ambito della controversa relazione tra individuo e società.

Non ho dunque formulato generalità trasversali, per così dire, quali quelle che si propone spesso la cosiddetta ricerca interdisciplinare — quando non rimane invocazione rituale di studiosi chiusi nelle loro discipline. Ho piuttosto individuato, mi sembra, un *elemento ordinatore* di eventi sia individuali che collettivi, il tempo;

ne ho seguito una peripezia ben caratterizzata e ho visto che attorno ad essa si dispone un nesso particolare di eventi, in situazioni completamente staccate tra loro. Da questo punto di vista, la cellula genetica è prima di tutto un *cronotipo* particolare. Non so se esistano altri elementi ordinatori di questo tipo; ritengo però che solo la presenza di uno di questi consenta effettivamente di raggiungere una prospettiva di lavoro su più piani. Spetta ad altri dire se l'uso di questo metodo significhi, nel mio caso, maturazione reale; per parte mia, esso mi sembra in ogni caso contenere un'indicazione generale.

Torniamo per un momento indietro: Freud raccolse e perfezionò un sapere sugli ossessivi che era proprio, nel suo tempo, della psicopatologia individuale. Ciò facendo, si avvide che questo sapere interagiva, in modi sorprendenti, con quello raccolto dagli antropologi intorno alle società arcaiche. A questo punto egli tentò una sintesi o unificazione che, mentre apparve sostanzialmente estranea agli psicanalisti, suonò incongrua o mitologica agli antropologi. Era invece, secondo il mio parere, per un verso prematura, per un altro verso manchevole di un principio fondante incontestabile. Questo principio fondante può essere il tempo; attraverso l'esame della sua elaborazione giungiamo infatti a qualcosa che è comune ad ossessivi ed arcaici, e comprendiamo perché; non soltanto: a qualcosa che ci consente di gettare un ponte verso l'esperienza storica di una società contemporanea.

Credo che a questo punto risulti chiaro, per

ogni spirito non prevenuto, come qui non sia in causa un tentativo di invasione di territori destinati a rimanere separati, ma piuttosto un processo di lenta, faticosa unificazione scientifica. Questa, come sempre, implica una semplificazione conoscitiva dell'insieme, unita ad una lettura diversa dei vari sottoinsiemi che lo compongono. (Per questa impostazione basata sull'elemento ordinatore tempo, sarei tentato di proporre il termine di *cronotipia*; come il linotipista è l'operaio che compone righe di scrittura battendo lettere di un certo carattere, così il cronotipista sarebbe colui che, attraverso l'uso di un determinato cronotipo o carattere temporale, riunisce in una serie caratteristica vari eventi...).

Da qui, se non mi sbaglio, potrebbe scaturire un modo di considerare l'agire dell'uomo, solo o in società, tale da sollecitare una riformulazione dei vari saperi parziali esistenti su di esso.

APPENDICE
SULLA VERLEUGNUNG FREUDIANA

Il processo di rinnegamento della morte, a cui si connettono i tentativi di elaborazione del tempo descritti, è in relazione con il concetto di *Verleugnung* (di solito reso con «disconoscimento» o «diniego») che nell'ultimo Freud acquista una notevole importanza e che pure, mi sembra, è finora rimasto abbastanza in ombra. Può essere interessante ricapitolarne in breve lo sviluppo in Freud e vederne le ramificazioni successive.

Inizialmente la *Verleugnung* si esplica secondo modalità che richiamano quelle della successiva *Verneinung* (negazione): per esempio, *Verleugnung* di ricordi sgradevoli emersi nell'analisi¹ e, correlativamente, *Ableugnen*, «dinieghi», in rapporto a vere e proprie dimenticanze di ricordi sgradevoli;² o *Verleugnung* di una colpa, di una cattiva azione attribuita.³ Tale significato è presente anche in seguito: si veda per esempio la *Verleugnung* di tendenze che si fanno avanti attraverso l'interpretazione dei sogni,

1. S. Freud, *Studi sull'isteria* (1895), in *Opere* vol. I, p. 147 (GW, vol. I, p. 282).

2. S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in *Opere*, vol. IV, pp. 180-81 (GW, vol. IV, pp. 160-62).

3. S. Freud, *Diagnostica del fatto e psicoanalisi* (1906), in *Opere*, vol. V, p. 249 (GW, vol. VII, p. 13).

nelle lezioni del 1915-17;¹ esso però tende a lasciar sempre più posto a quello di rinnegamento o diniego di *un elemento della realtà*. Qualcosa di intollerabile riscontrato nella realtà viene energicamente respinto, rifiutato.

In questo senso, la differenza dalla *Verneinung* – processo di negazione di un elemento rimosso che emerge nella coscienza, cioè di un elemento *interno* all'apparato psichico – diventa sempre più netta. E con essa anche la differenza dalla rimozione propriamente detta (*Verdrängung*), cioè dal processo di cacciata nell'inconscio, o di mantenimento in esso, di un elemento legato alle pulsioni, alle spinte *interne* dell'organismo. Mentre nel 1911 la *Verleugnung* consiste in un « caso estremo » del distacco dalla realtà che si compie attraverso il processo di rimozione,² più tardi essa diventa un « meccanismo analogo » a quello della rimozione,³ finché si precisa come una difesa contro le pretese della realtà, mentre la rimozione è difesa contro quelle interne di ordine pulsionale.⁴

Questa è dunque la posizione finale di Freud su un punto – il rigetto della realtà – che acquista nella sua opera un'importanza crescente.

1. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in *Opere*, vol. V, p. 317 (GW, vol. XI, p. 145).

2. S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), in *Opere*, vol. VI, pp. 453-54 (GW, vol. VIII, pp. 230-31).

3. S. Freud, *Nevrosi e psicosi* (1923), in *Opere*, vol. IX, pp. 611-15 (GW, vol. XIII, pp. 387-91).

4. S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), in *Opere*, vol. XI, pp. 629-30 (GW, vol. XVII, pp. 133-34).

Qual è il motivo di quest'attenzione via via più intensa? Per Laplanche e Pontalis,¹ esso va visto in primo luogo nel desiderio, costante in Freud, di trovare un meccanismo di difesa specifico della psicosi. È indubbio che tale desiderio si manifesta esplicitamente in vari testi freudiani. Ma il rilievo dato dagli autori del *Vocabulaire* al tema della psicosi sembra legato, più che all'impostazione freudiana, a un momento della ricerca di Lacan. Questi infatti ha isolato da alcuni testi, in particolare dal resoconto clinico dell'«uomo dei lupi»,² il processo di *Verwerfung* (in francese *forclusion*; in italiano «preclusione») come tipico della psicosi. Un esame attento dell'operazione lacaniana consente di vedere, al di là di alcune forzature del testo,³ come la *Verwerfung* in realtà si inse-

1. Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Bari, 1968, pp. 124 e 394.

2. S. Freud, *Dalla storia di una nevrosi infantile* (1914), in *Opere*, vol. VII, pp. 487-593 (GW, vol. XII, pp. 29-157).

3. Jacques Lacan (*Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966, pp. 386-87; trad. it. a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino, 1974, pp. 378-79) si appoggia esplicitamente a due punti del testo freudiano.

Primo. «*Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung*» (GW, vol. XII, p. 111). «Una rimozione è qualcosa di diverso da una *Verwerfung*». Questa è la considerazione finale di Freud sul fatto che il bambino di cui riferisce respinse, per paura della castrazione, la spiegazione del rapporto sessuale attraverso la vagina e si attenne alla precedente spiegazione del rapporto anale. Da allora ci fu in lui contraddizione logica tra paura della castrazione e identificazione con la donna attraverso l'intestino; ma, appunto, «solo una contraddizione logica, che non significa molto. L'intero processo è anzi caratteristico del

risca direttamente nel filone che, alcuni anni dopo il resoconto dell'«uomo dei lupi», porterà Freud all'individuazione del processo di *Verleugnung*. Vale a dire, Lacan ha dato nome di *Verwerfung*, considerandola un procedimento

modo in cui lavora l'inconscio. Una rimozione è qualcosa di diverso da una *Verwerfung*». Qui Freud identifica la *Verwerfung* a un rifiuto che si svolge sul piano conscio e porta quindi all'eliminazione della contraddizione logica, mentre la *Verdrängung*, che si svolge nell'inconscio, lascia sussistere i due termini in contrasto. Il traduttore italiano (in *Opere*, vol. VII, p. 553) si comporta perciò come quello francese anatemizzato da Lacan e svolge la *Verwerfung* in «ripudio cosciente».

Secondo. «... ist die nächste Bedeutung dieses Ausdrucks, dass er von ihr nichts wissen wollte im Sinne der Verdrängung. Damit war eigentlich kein Urteil über ihre Existenz gefällt, aber es war so gut, als ob sie nicht existierte» (GW, vol. XII, p. 117). «... il significato più immediato di quest'espressione [*Verwerfung* della castrazione] è che egli non ne volle sapere nulla nel senso della rimozione. Con ciò non fu formulato un vero e proprio giudizio sulla [sua] esistenza, ma alla fine fu come se essa non esistesse». Qui Freud pone in rilievo la radicalità del procedimento per cui il bambino respinge, *verwirft*, la castrazione e si attiene alla teoria del coito anale. L'espressione «non ne volle sapere nulla nel senso della rimozione», su cui si appoggia Lacan, è piuttosto ambigua e si presta di per sé sia alla sua versione (contrapposizione di *Verwerfung* a *Verdrängung*), sia alla versione data in *Opere*, vol. VII, p. 558: «non ne volle sapere affatto, e cioè la rimosse». L'esame del contesto esclude però la contrapposizione di Lacan e mette semplicemente in rilievo l'esistenza di una «terza corrente», più antica delle altre due anti-tetiche (orrore della castrazione e sua accettazione con identificazione compensatoria alla donna). Questa «terza corrente» si era limitata a respingere la castrazione senza neppure porsi il problema di un giudizio sulla sua esistenza.

Come si vede, l'isolamento da parte di Lacan di una *Verwerfung* distinta dalla *Verdrängung* è arbitrario; non è però

tipico della psicosi, a qualcosa che in Freud si chiamerà alcuni anni dopo (1925-1927) *Verleugnung* e che in effetti coinvolgerà un problema molto più ampio. Il motivo dell'attenzione freudiana non è dunque, univocamente, il problema posto dalla psicosi nei confronti della nevrosi; è piuttosto il problema più generale di un rigetto della realtà e della sua sostituzione con una nuova realtà,¹ in un modo che esorbita chiaramente dallo schema elaborato per la nevrosi (rimozione della pulsione e ritorno del rimosso sotto forma di sintomo).

La *Verleugnung* è, in primo luogo, come la rimozione del resto, un processo normale, o perlomeno ha un prototipo normale. Già nel 1911 Freud parla di una *Verleugnung* intenzionale della realtà, data dal desiderio di dormire. Essa forma il presupposto perché nel sonno possa restaurarsi «l'immagine della vita psichica com'era prima del riconoscimento della realtà».² Il rin-

arbitrario l'isolamento di un procedimento di *als ob*, un fare come se qualcosa non esistesse. Questo procedimento avrà in Freud nome di *Verleugnung*: il che è dimostrato, tra l'altro, dal fatto che ciò che qui è oggetto di *Verwerfung*, ciò che viene respinto, coincide con uno dei temi fondamentali della *Verleugnung* freudiana (disconoscimento della castrazione e feticismo; si veda più avanti). La curiosa assenza della *Verleugnung* in Lacan, perlomeno nella raccolta degli *Écrits*, è stata notata anche da A. Ballabio, *Un mito d'origine: del simbolico e/o del reale*, dattiloscritto, Milano, 1979.

1. S. Freud, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924), in *Opere*, vol. X, pp. 39-43 (GW, vol. XIII, pp. 363-68).

2. S. Freud, *Precisazioni sui due principi*, in *Opere*, vol. VI, p. 454 nota (GW, vol. VIII, p. 231).

negamento intenzionale della realtà consente dunque in questo caso l'emergere di un tipo di funzionamento psichico basato esclusivamente sul principio di piacere-dispiacere. I fenomeni onirici sono in questo senso qualcosa che si presenta *dopo* che la realtà è stata rinnegata.

Lo stesso può dirsi per altre situazioni. E qui interviene esplicitamente il fenomeno della psicosi, in primo luogo quello della cosiddetta *amenza allucinatoria*.¹ Su questo tema Freud interviene in seguito più volte, in vista di differenziare nevrosi e psicosi.²

Ma il processo di rinnegamento della realtà si pone per Freud anche in un'altra situazione *normale* e nello stesso tempo cruciale per la sua teorizzazione: vale a dire l'apprendimento della differenza sessuale, attraverso l'osservazione, per il maschio e per la femmina, del genitale dell'altro sesso. È l'esperienza cruciale in cui, per il maschio, l'impostazione edipica si risolve, «tramonta», di solito, mentre per la femmina si avvia. Dal 1908 in avanti, fino agli ultimi appunti del 1938, le descrizioni di Freud sono sostanzialmente concordanti.

Trovandosi di fronte a una realtà – l'assenza del pene nella bambina – che contraddice la sua impostazione fallica («tutti ce l'hanno»), il bambino rinnega questa realtà e dice a se stesso: lei l'ha piccolo ma crescerà.³ Di fronte alla

1. *Ibid.*, p. 453 (*ibid.*, p. 230).

2. Si vedano p. 192 nota 3 e p. 195 nota 1.

3. S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini* (1908), in *Opere*, vol. V, p. 456 (GW, vol. VII, p. 178); *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni* (1909), in *Opere*, vol. V, pp.

realtà del pene del bambino, la situazione della bambina è diversa: «essa l'ha visto [il pene di un fratello, o di un compagno] sa di non averlo e vuole averlo».¹ Il rinnegamento in questo caso non riguarda il genitale dell'altro sesso, ma l'assenza *in lei* di questo genitale. La bambina può dunque rinnegare direttamente la castrazione, mentre il bambino la rinnega indirettamente, nella bambina. In entrambi i casi il riconoscimento della castrazione, successivo al rinnegamento iniziale, rappresenta l'elemento essenziale per lo sviluppo normale. Nel maschio, la castrazione come possibilità impone la rinuncia alla madre e dà luogo all'identificazione con l'istanza paterna (formazione del super-io). È appunto il «tramonto del complesso edipico». Nella bambina, la rinuncia al proprio pene è seguita, attraverso l'equazione simbolica pene-bambino, dal desiderio di avere un bambino – dal padre. Nel primo caso, funziona una minaccia di castrazione; nel secondo, il riconoscimento di una castrazione avvenuta. L'interpretazione del feticismo² segue chiaramente la stessa linea esplicativa. Il feticista rin-

485-86 (GW, vol. VII, pp. 249-50); *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)* (1923), in *Opere*, vol. IX, pp. 563-67 (GW, vol. XIII, pp. 291-98).

1. S. Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925), in *Opere*, vol. X, pp. 207-217 (GW, vol. XIV, pp. 19-30); *Sulla sessualità femminile* (1931), in *Opere*, vol. XI, pp. 67-68 (GW, vol. XIV, p. 522); *Risultati, idee, problemi* (1938), in *Opere*, vol. XI, p. 565 (GW, vol. XVII, p. 151).

2. S. Freud, *Feticismo* (1927), in *Opere*, vol. X, pp. 491-97 (GW, vol. XIV, pp. 311-17).

nega l'assenza del pene della madre. Nell'articolo del 1927 l'asserzione è recisa, mentre in accenni precedenti vi era fluttuazione sull'identità dell'essere femminile di cui viene rinnegata la castrazione: compagna di giochi¹ oppure madre.² A differenza di ciò che si verifica nel maschio normale, questo rinnegamento si perpetua grazie al fatto che nella realtà esterna viene posto un *sostituto* del pene materno assente. Per l'inconscio questo sostituto è il pene, mentre d'altra parte il feticista sa bene che la donna, in realtà, non ha pene. Si profila qui quella scissione dell'io, su cui Freud insisterà più tardi.³

Con ciò, le applicazioni del concetto di rinnegamento, *Verleugnung*, in Freud sembrano sostanzialmente concluse. Ma a ben guardare si presenta a volte, seppur sempre di lato, per così dire, un'altra situazione soggetta a rinnegamento che interessa direttamente il nostro discorso. È la situazione di morte. Commentando il caso di una ragazza divenuta isterica dopo la morte di sua sorella, del cui marito era innamorata, Freud aggiunge: «La reazione

1. S. Freud, *Il delirio e i sogni nella «Gradiva» di Wilhelm Jensen* (1906), in *Opere*, vol. V, p. 295 (GW, vol. VII, p. 73).

2. S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), in *Opere*, vol. VI, pp. 240-41 (GW, vol. VIII, pp. 164-65).

3. S. Freud, *La scissione dell'io nel processo di difesa* (1938), in *Opere*, vol. XI, pp. 557-60 (GW, vol. XVII, pp. 59-62); *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, vol. XI, p. 629 (GW, vol. XVII, p. 133).

psicotica sarebbe stata invece quella di rinnegare il fatto stesso della morte della sorella». ¹ Qui il rinnegamento della morte è considerato francamente psicotico. Più tardi però, Freud ritrova questo tipo di rinnegamento anche in situazioni di altro tipo. Viene citato il caso di due giovani nevrotici, uno dei quali ossessivo, nei quali si era verificato, a proposito della morte del padre, lo stesso processo di rinnegamento e riconoscimento simultaneo che Freud descrive contemporaneamente nel feticista. ² Infine, parlando della religione egizia, egli afferma che, a differenza di quella ebraica, si preoccupava molto di rinnegare la morte. ³ Da questa rassegna si può dunque concludere che la *Verleugnung*, rintracciata da Freud in numerose situazioni, non è in realtà un processo tipico di una di esse. In questo senso, l'uso di essa da parte di Freud è antitetico a quello che Lacan fa della *Verwerfung*. La *Verleugnung* è piuttosto tipica, in Freud, della *insopportabilità* con cui un'esperienza reale si presenta al soggetto; non di una data esperienza. Inoltre, questo processo può accompagnarsi o no a quell'operazione di scissione dell'io per cui, come si è visto, l'esperienza reale in questione è contemporaneamente rinnegata e riconosciuta.

1. S. Freud, *La perdita di realtà*, in *Opere*, vol. X, p. 40 (GW, vol. XIII, p. 364).

2. S. Freud, *Feticismo*, in *Opere*, vol. X, p. 495 (GW, vol. XIV, 315-16).

3. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1937), in *Opere*, vol. XI, pp. 348-49 (GW, vol. XVI, p. 117).

Partendo da queste premesse, e in particolare dall'interpretazione del feticismo, Winnicott ha descritto come è noto «oggetti e fenomeni transizionali»;¹ (cfr. anche in proposito Greenacre).² Questi costituiscono una zona dell'esperienza normale del bambino, situata al punto d'inizio della separazione madre-bambino. L'oggetto transizionale simboleggia appunto l'unione di due esseri in via di separazione. In questa situazione vi è ancora incapacità di riconoscere la realtà della separazione e insieme crescente capacità a ciò: si colloca qui l'esperienza dell'*illusione*, consentita al bambino piccolo e in seguito propria dell'arte, della religione, della vita creativa dell'adulto.

Come si vede, la ricerca freudiana sulla *Verleugnung* e il suo uso in svariate circostanze diventano in Winnicott determinazione di una zona normale dell'esperienza, retrodatata ma non in modo esclusivo al rapporto col seno della madre. La coesistenza di riconoscimento e disconoscimento della realtà, tipica del feticista freudiano, diventa allora zona normale dell'*illusione*, del resto già individuata da Freud a proposito della religione.³

1. D.W. Winnicott, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, cit.; *The Location of Cultural Experience*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 48, 1966, pp. 368-72.

2. P. Greenacre, *The Transitional Object and the Fetish with Special Reference to the Role of Illusion*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 51, 1970, pp. 447-56.

3. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in *Opere*, vol. X, pp. 460 sgg. (GW, vol. XIV, pp. 352 sgg.).

Si potrebbe dire che l'elaborazione di Winnicott fornisce un quadro generale nel quale, attraverso modalità diverse, si iscrivono le situazioni indagate da Freud. Feticcio e oggetto transizionale normale si possono considerare allora due casi estremi, due poli, congiunti tra loro da una gamma di situazioni intermedie. Tra loro vi è la differenza che passa all'incirca tra delirio e illusione.¹ Attraverso l'esperienza clinica con adulti nevrotici, Freud è stato portato ad accentuare il polo feticcio-delirio, mentre Winnicott, partendo dall'esperienza pediatrica, ha sottolineato il polo fenomeno transizionale-illusione.

Tornando ora al rinnegamento della morte, nel senso in cui ne abbiamo parlato in questo lavoro, è significativo notare come esso s'inserisca spontaneamente in quest'area. Per il bambino futuro ossessivo, abbiamo postulato una relazione di appartenenza bloccata precocemente, al livello della fase di separazione-individuazione secondo M. Mahler, o a livello della fase transizionale secondo Winnicott (si veda il capitolo quarto). Nel gruppo arcaico, abbiamo descritto un'analoga relazione rispetto alla figura-valore del gruppo (capitolo terzo). Partendo da questo tipo di situazione, il rinnegamento della morte da parte dell'ossessivo dà luogo a una ritualizzazione che è più vicina al polo feticcio che a quello (normale) dell'illusione. Vale a dire, si tratta di una ritualizzazione

1. P. Greenacre, *art. cit.*, pp. 450 sgg.

angosciata che *sta per* la figura minacciata di morte, intende testimoniare in modo immediato la presenza, come il feticcio intende testimoniare il pene assente. Il rinnegamento arcaico è invece più vicino al polo dell'illusione, cioè al polo in cui sorge una religione istituzionale in senso stretto: ma anche qui, ad attenuare la differenza, intervengono spesso chiari riferimenti feticistici.

IL RE SEDUTO

Alla Punta del Pescecane vicino al capo Padron, nella Guinea inferiore, vive, solo, in una foresta, il re sacerdote Kukulu. Non può toccare una donna, né lasciare la sua casa; in realtà, non può neppure lasciare la sua sedia, dove è obbligato a dormire seduto, perché se si mettesse a giacere non soffierebbe più nessun vento, e finirebbe la navigazione. Egli regola le tempeste e in generale mantiene l'atmosfera in uno stato dolce e costante.

A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, Jena, 1874-75, vol. I, p. 287 (citato in J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino, 1965, p. 267; e in S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. VII, p. 53).

INDICE DEI NOMI

- Acquaviva, Sabino Samuele, 170 nota
 Agamben, Giorgio, 185 nota
 Alarcos Llorach, Emilio, 53 nota
 Alighieri, Dante, 109 nota
 Angelini, Pietro, 71 nota
 Aristotele, 24 e nota
 Atkinson, J.J., 127

 Ballabio, A., 195 nota
 Bastian, A., 203
 Bataille, Georges, 73 nota
 Bateson, Gregory, 92 nota, 95 nota
 Baudrillard, Jean, 93-94 nota, 170 nota
 Benjamin, Walter, 184 nota, 185
 Benveniste, Émile, 161 nota
 Benvenuto, Sergio, 16
 Bergler, Edmund, 88 e nota
 Bion, Wilfred R., 77 nota
 Bismarck-Schönhausen, Otto von, 151 nota
 Bonhoeffer, Dietrich, 81 e nota
 Bozzetti, G., 146 nota
 Braudel, Fernand, 183 nota
 Buonaiuti, Ernesto, 159 nota

 Buridano, Giovanni, 109 nota
 Buzzatti, Gabriella, 16

 Calogero, Guido, 25 nota
 Cannistraro, Philip V., 167 nota
 Cagnello, Danilo, 39 nota
 Carr, Edward H., 171 nota
 Cassirer, Ernst, 53 nota, 163 nota
 Cesare, Caio Giulio, 167
 Chabod, Federico, 137, 138 nota, 139
 Clastres, Hélène, 71 nota, 73 nota, 92 nota
 Colli, Giorgio, 26 nota
 Contri, Giacomo, 193 nota
 Croce, Benedetto, 137, 138, 139, 140

 Darwin, Charles, 126, 127
 De Felice, Renzo, 137 nota, 138 nota, 139 e nota, 140, 141 e nota, 145 nota
 De Martino, Ernesto, 59 nota, 61 nota
 De Simone Gaburri, Gilda, 125 nota
 Di Nola, Alfonso M., 162 nota
 Dumézil, Georges, 96, 98

 Eissler, K.R., 37 nota

Eliade, Mircea, 55 nota, 56
nota, 61 nota, 158 nota,
161 nota
Esposito, Magda, 16

Fachinelli, Elvio, 107 nota
Federico II, detto il Gran-
de, 151 nota
Fenichel, Otto, 37 e nota
Ferraro, Guido, 52 nota
Fortichiari, Valentina, 16
Frazer, James G., 203
Freud, Anna, 37 e nota
Freud, Sigmund, 35-38,
42, 43, 48-50, 52, 60, 64,
81, 99, 107 e nota, 111
nota, 126-132, 147 nota,
164 e nota, 165 e nota,
172, 181 nota, 187, 191-
201, 203
Fuchs, Werner, 73 nota

Garibaldi, Giuseppe, 148
Gebattel, Viktor E. von,
39-43, 166
Gluckman, Max, 98
Granet, Marcel, 161 nota
Greenacre, P., 200 e nota,
201 nota

Hertz, Robert, 71 nota, 73
nota, 78 nota, 92 nota
Hitler, Adolf, 138 nota,
151 nota, 168 nota

Izard, Michel, 56 nota

Jung, Carl Gustav, 57 nota,
63 nota, 181 nota

Kelsen, Hans, 76 nota, 79
nota, 82 nota, 83 nota,
84 nota, 85 nota, 93 nota

Kerényi, Károly, 57 nota,
63 nota
Kidd, Dudley, 76
Klein, Melanie, 50 nota,
111 nota

Lacan, Jacques, 193 e nota,
194 e nota, 195 nota,
199

Laplanche, Jean, 193 e
nota

Lenin (Ul'janov), Vladimir
Il'ič, 146, 184

Leroi-Gourhan, André, 55
nota, 58 nota

Lévi-Strauss, Claude, 51 e
nota, 52 e nota, 55 nota,
56 nota, 59 nota, 72
nota, 75 nota, 77 nota,
95-99, 163 nota, 175

Lévy-Bruhl, Lucien, 73
nota, 77 nota, 78 nota,
84 nota, 88 nota, 90 nota

Lewin, B.D., 37 e nota

Liborio, Mariantonia, 161
nota

Lizot, Jacques, 71 nota, 73
nota, 92 nota

Lucarelli, Enzo, 95 nota

Machiavelli, Niccolò, 148

Mahler, Margaret S., 105,
106 nota, 201

Mainoldi, Carlo, 39 nota

Malinowski, Bronislaw, 57
nota, 59 nota, 72 e nota,
175 nota

Mann, Golo, 138-139 nota

Marasse, H.F., 37 nota

Marconi, Guglielmo, 167
nota

- Mauss, Marcel, 162 nota,
 163 nota
 Morpurgo, Enzo, 16
 Mosse, George L., 152
 nota
 Mussolini, Benito, 144
 nota, 145 e nota, 146 e
 nota, 167 nota, 168 nota,
 169

 Needham, Rodney, 52
 nota
 Nicholas, J.L., 87

 Orefice, Roberto, 16
 Otto, Rudolf, 158, 159
 nota, 160 e nota, 163,
 164, 170 nota

 Paolo di Tarso, 144 nota
 Parmenide, 25, 26 nota
 Pasquinelli, Angelo, 24
 nota
 Peterfreund, Emanuel, 106
 nota
 Petrella, Fausto, 16
 Petter, Guido, 53 nota
 Pingitore, Maria, 16
 Platone, 25 nota
 Poirier, Jean, 70 nota
 Polo, Marco, 174
 Pontalis, J.-B., 193 e nota

 Radin, Paul, 63 nota

 Sabbadini, Andrea, 16, 18
 nota
 Salvemini, Gaetano, 142
 nota, 145 nota, 146 nota
 Saussure, Ferdinand de,
 170 nota
 Settembrini, Domenico,
 145 nota, 147 nota
 Simplicio, 24 nota
 Smith, Pierre, 56 nota, 97 e
 nota
 Smith, W. Robertson, 127
 Solmi, Renato, 185 nota
 Strehlow, Carl, 83

 Tasca, Angelo, 140, 147
 nota
 Thom, René, 157 nota
 Tranfaglia, Nicola, 145
 nota

 Volponi, Paolo, 16

 Winnicott, D.W., 106 e
 nota, 200 e nota, 201
 Wittgenstein, Ludwig, 175
 nota

 Zeeman, E.C., 157 nota
 Zenone d'Elea, 24, 25, 26 e
 nota

Opere pubblicate in questa collana:

1. Hermann Hesse, *Il pellegrinaggio in Oriente* (17^a ediz.)
2. Marcel Granet, *La religione dei Cinesi* (4^a ediz.)
3. Robert Musil, *Sulle teorie di Mach* (3^a ediz.)
4. James Boswell, *Visita a Rousseau e a Voltaire* (2^a ediz.)
5. Freud-Groddeck, *Carteggio* (4^a ediz.)
6. Nyogen Senzaki - Paul Reys, *101 storie Zen* (20^a ediz.)
7. Gertrude Stein, *Picasso* (6^a ediz.)
8. Pierre Klossowski, *Le dame romane* (3^a ediz.)
9. Konrad Lorenz, *E l'uomo incontrò il cane* (22^a ediz.)
10. Rainer Maria Rilke, *Ewald Tragy* (4^a ediz.)
11. Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (9^a ediz.)
12. Angus Wilson e Philippe Julian, *Per chi suona la cloche* (2^a ediz.)
13. Elias Canetti, *Potere e sopravvivenza* (5^a ediz.)
14. Konrad Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà* (18^a ediz.)
15. Lorenzo Magalotti, *Relazione della China*
16. Miguel León-Portilla, *Il rovescio della Conquista* (3^a ediz.)
17. Knut Hamsun, *Fame* (3^a ediz.)
18. *La Bibbia del Belli* (2^a ediz.)
19. Georges Dumézil, *Gli dèi dei Germani* (5^a ediz.)
20. Joseph Roth, *La leggenda del santo bevitore* (21^a ediz.)
21. Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole* (3^a ediz.)
22. *Il Fisiologo* (3^a ediz.)
23. Samuel Butler, *Erewhon* (4^a ediz.)
24. Samuel Butler, *Ritorno in Erewhon* (3^a ediz.)
25. Eugen Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco* (19^a ediz.)
26. Frank Wedekind, *Mine-Haha* (3^a ediz.)
27. Alberto Savinio, *Maupassant e "l'Altro"* (3^a ediz.)
28. San Girolamo, *Vite di Paolo, Ilarione e Malco* (2^a ediz.)
29. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia* (11^a ediz.)
30. Louis-Ferdinand Céline, *Il dottor Semmelweis* (5^a ediz.)
31. Ludwig Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer* (4^a ediz.)
32. Hermann Hesse, *Siddharta* (41^a ediz.)
33. Reuben Fine, *La psicologia del giocatore di scacchi* (3^a ediz.)
34. Robert Walser, *La passeggiata* (10^a ediz.)
35. Edoardo Ruffini, *Il principio maggioritario* (2^a ediz.)
- 36-37. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (15^a ediz.)
38. André Gide, *La sequestrata di Poitiers* (3^a ediz.)
39. J.R. Wilcock - F. Fantasia, *Frau Teleprocu*
40. Hugo von Hofmannsthal, *L'uomo difficile* (5^a ediz.)

41. James Joyce, *Dedalus* (12^a ediz.)
42. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, I* (3^a ediz.)
43. Paul Verlaine, *Confessioni* (2^a ediz.)
44. Pavel Florenskij, *Le porte regali* (3^a ediz.)
45. Adam Mickiewicz, *I sonetti di Crimea*
46. Friedrich Nietzsche, *La mia vita* (6^a ediz.)
47. Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (11^a ediz.)
48. Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia* (12^a ediz.)
49. Alberto Savinio, *Sorte dell'Europa* (2^a ediz.)
50. Carlo Dossi, *Amori* (2^a ediz.)
51. René Guénon, *Il Re del Mondo* (7^a ediz.)
52. Arthur Schnitzler, *Doppio sogno* (13^a ediz.)
53. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, II* (3^a ediz.)
54. Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza* (7^a ediz.)
55. Friedrich Nietzsche, *L'anticristo* (10^a ediz.)
56. James Hillman, *Saggio su Pan* (6^a ediz.)
57. Alfred Jarry, *Ubu* (4^a ediz.)
58. Hermann Hesse, *La cura* (13^a ediz.)
59. Jacques Derrida, *Il fattore della verità* (2^a ediz.)
60. Gerald Durrell, *Incontri con animali* (5^a ediz.)
61. Gershom Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo* (2^a ediz.)
62. Jonathan Swift, *Istruzioni alla servitù* (6^a ediz.)
63. Aleksandr Blok, *L'intelligencija e la rivoluzione*
64. Georg Büchner, *Teatro* (5^a ediz.)
65. Friedrich Nietzsche, *Aurora* (4^a ediz.)
66. Jaime de Angulo, *Indiani in tuta* (2^a ediz.)
67. Robert Walser, *I temi di Fritz Kocher* (2^a ediz.)
68. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, III*
69. Franz Kafka, *Il processo* (8^a ediz.)
70. August Strindberg, *Teatro naturalistico, I* (3^a ediz.)
71. Max Jacob - Claude Valence, *Specchio d'astrologia* (3^a ediz.)
72. Heinrich Heine, *Gli dèi in esilio*
- 73-74. Katherine Mansfield, *Tutti i racconti, I* (7^a ediz.)
75. Guido Ceronetti, *Il silenzio del corpo* (5^a ediz.)
76. Carlo Dossi, *Gocce d'inchiostro*
77. *I detti di Rābi'a*
78. Giacomo Casanova, *Il duello* (2^a ediz.)
79. Vasilij Rozanov, *L'Apocalisse del nostro tempo*
80. Friedrich Nietzsche, *Scritti su Wagner* (3^a ediz.)
81. Platone, *Simposio* (11^a ediz.)
82. Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano, I* (3^a ediz.)
83. Karen Blixen, *Ehrengard* (11^a ediz.)
84. Alberto Savinio, *Vita di Enrico Ibsen*
85. Walter Benjamin, *Uomini tedeschi*

86. *Diotima e Hölderlin*
87. Mario Brelich, *Il navigatore del diluvio* (2^a ediz.)
88. Leonora Carrington, *Giù in fondo* (2^a ediz.)
89. Emanuele Severino, *Legge e caso* (3^a ediz.)
90. Hermann Hesse, *Una biblioteca della letteratura universale* (8^a ediz.)
- 91-92-93. Katherine Mansfield, *Tutti i racconti, II* (4^a ediz.)
94. Giorgio Colli, *Scritti su Nietzsche* (3^a ediz.)
95. Salvatore Satta, *De profundis*
96. Walter Pater, *Ritratti immaginari*
97. René Guénon, *La Grande Triade* (4^a ediz.)
98. August Strindberg, *Teatro da camera* (2^a ediz.)
99. Gerald Durrell, *Luoghi sotto spirito* (3^a ediz.)
100. Gustave Flaubert, *Dizionario dei luoghi comuni* (7^a ediz.)
101. J. Rodolfo Wilcock, *Poesie*
102. Mumon, *La porta senza porta* (3^a ediz.)
103. Jean Rhys, *Il grande mare dei sargassi* (2^a ediz.)
104. Guido Morselli, *Incontro col comunista*
105. Sergio Quinzio, *Dalla gola del leone*
106. Karl Valentin, *Tingeltangel*
107. Jean-Jacques Langendorf, *Elogio funebre del generale August-Wilhelm von Lignitz*
- 108-109. O. Henry, *Memorie di un cane giallo* (2^a ediz.)
110. Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta* (5^a ediz.)
111. Carl Seelig, *Passeggiate con Robert Walser* (2^a ediz.)
112. Charles Duff, *Manuale del boia* (2^a ediz.)
- 113-114. Franz Kafka, *Il messaggio dell'imperatore* (8^a ediz.)
115. Alberto Savinio, *La nostra anima* (3^a ediz.)
116. Jean Paul, *Giornale di bordo dell'aeronauta Giannozzo*
117. Fausto Melotti, *Linee*
118. Ibn'Atā' Allāh, *Sentenze e Colloquio mistico* (2^a ediz.)
119. Carlo Emilio Gadda, *Le bizze del capitano in congedo* (2^a ediz.)
120. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, IV*
121. Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano, II* (3^a ediz.)
122. Arthur Schnitzler, *Fuga nelle tenebre* (8^a ediz.)
123. Joseph Roth, *Viaggio in Russia* (5^a ediz.)
124. Misia Sert, *Misia* (2^a ediz.)
125. Anonimo romano, *Cronica* (2^a ediz.)
126. Emilio Cecchi, *I grandi romantici inglesi* (2 voll.)
127. Russell Hoban, *Il topo e suo figlio* (2^a ediz.)
128. J. Rodolfo Wilcock, *L'abominevole donna delle nevi*
129. Paul Scheerbart, *Architettura di vetro*
130. Giacomo Leopardi, *Pensieri* (5^a ediz.)

131. Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica* (4^a ediz.)
132. Hugo von Hofmannsthal, *La mela d'oro e altri racconti* (2^a ediz.)
133. Plutarco, *Il demone di Socrate - I ritardi della punizione divina* (2^a ediz.)
134. Friedrich Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume* (2^a ediz.)
135. Alexander Lernet-Holenia, *Il barone Bagge* (4^a ediz.)
136. Carlo Emilio Gadda, *Il tempo e le opere*
137. Gerald Durrell, *Storie del mio zoo* (4^a ediz.)
138. Jayadeva, *Gītāgovinda* (2^a ediz.)
139. August Strindberg, *Teatro naturalistico, II* (2^a ediz.)
140. Samuel Johnson, *Riflessioni sugli ultimi fatti relativi alle Isole Falkland (1771)*
141. E.M. Cioran, *Storia e utopia* (3^a ediz.)
142. Jean-Jacques Langendorf, *Una sfida nel Kurdistan*
143. Gilberto Forti, *Il piccolo almanacco di Radetzky*
144. Elvio Fachinelli, *Claustrofilia*
145. Giorgio Colli, *Per una enciclopedia di autori classici* (2^a ediz.)
146. Thomas de Quincey, *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant* (2^a ediz.)
147. Charles Baudelaire, *Il mio cuore messo a nudo* (3^a ediz.)
148. Plutarco, *Dialoghi delfici* (2^a ediz.)
149. Adalbert Stifter, *Abdia* (3^a ediz.)
150. Charles Alexander Eastman, *L'anima dell'indiano* (2^a ediz.)
151. György Lukács, *Diario (1910-1911)*
152. Arthur Schnitzler, *Gioco all'alba* (7^a ediz.)
153. Aleksandr Zinov'ev, *Appunti di un Guardiano Notturmo*
154. Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (3^a ediz.)
155. Franziska zu Reventlow, *Il complesso del denaro*
156. Pier Candido Decembrio, *Vita di Filippo Maria Visconti*
157. Lope de Vega, *La Gattomachia* (2^a ediz.)
158. Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (2^a ediz.)
159. Alexander Lernet-Holenia, *Il Signore di Parigi*
160. David Garnett, *Il ritorno del marinaio*
161. Alfred Jarry, *Gesta e opinioni del dottor Faustroll, patafisico*
162. Elio Aristide, *Discorsi sacri*
163. Maria Maddalena de' Pazzi, *Le parole dell'estasi*
164. Colette, *Chéri* (3^a ediz.)
165. Mario Bortolotto, *Introduzione al Lied romantico*
166. Adalbert Stifter, *Cristallo di rocca* (3^a ediz.)
167. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale* (4^a ediz.)
168. Georges Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*
169. *Lettere di Mademoiselle Aïssé a Madame C...*

170. Saul Israel, *La leggenda del figlio del Re Horkham*
171. Albert Caraco, *Post mortem*
172. Gilberto Forti, *A Sarajevo il 28 giugno*
173. Emilio Cecchi, *Messico*
174. Joseph Roth, *Ebrei erranti* (6^a ediz.)
175. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi* (3^a ediz.)
176. Elena Croce, *Due città*
177. Karen Blixen, *Ombre sull'erba* (5^a ediz.)
178. Georges Simenon, *Lettera a mia madre* (3^a ediz.)
179. Plutarco, *Iside e Osiride* (3^a ediz.)
180. Giorgio de Santillana, *Fato antico e Fato moderno* (2^a ediz.)
181. Colette, *La fine di Chéri*
182. Edme Boursault, *Lettere di Babet*
183. Henri Maspero, *Il Soffio Vivo*
184. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*
185. Ernst Jünger, *Il problema di Aladino*
186. E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo* (3^a ediz.)
187. Alberto Savinio, *La casa ispirata*
188. Plutarco, *Sull'amore* (3^a ediz.)
189. Arthur Schnitzler, *Beate e suo figlio* (6^a ediz.)
190. Gottfried Benn, *Cervelli*
191. Colette, *La nascita del giorno*
192. Karen Blixen, *Il matrimonio moderno* (4^a ediz.)
193. Sir Gawain e il Cavaliere Verde (4^a ediz.)
194. *L'epopea di Gilgames* (4^a ediz.)
195. Louis Dumont, *La civiltà indiana e noi*
196. Joseph Roth, *Le città bianche* (4^a ediz.)
197. Giuseppe Rensi, *Lettere spirituali*
198. Fabrizio Dentice, *Egnocus e gli Efferati* (2^a ediz.)
199. John McPhee, *Il formidabile esercito svizzero* (2^a ediz.)
200. Simone Weil, *Venezia salva*
201. Elsa Morante, *Pro o contro la bomba atomica*
202. M. Granet - M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*
203. Guido Ceronetti, *Pensieri del Tè* (4^a ediz.)
204. Carlo Michelstaedter, *Poesie* (3^a ediz.)
205. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*
206. Celso, *Il discorso vero*
207. Thomas Bernhard, *L'imitatore di voci* (2^a ediz.)
208. Alberto Savinio, *Capri* (3^a ediz.)
209. Arthur Schnitzler, *La signorina Else* (4^a ediz.)
210. Milan Kundera, *L'arte del romanzo* (3^a ediz.)
211. Eugenio Montale, *Mottetti* (2^a ediz.)
212. Iosif Brodskij, *Dall'esilio*
213. Gerald Durrell, *La terra che sussurra* (2^a ediz.)

214. Henry James, *L'altare dei morti* (2^a ediz.)
215. Osip Mandel'stam, *Viaggio in Armenia*
216. Friedrich Dürrenmatt, *La morte della Pizia* (4^a ediz.)
217. Guido Ceronetti, *L'occhiale malinconico*
218. Fernando Pessoa, *Lettere alla fidanzata*
219. Alexander Lernet-Holenia, *Il giovane Moncada* (2^a ediz.)
220. Giovanni Macchia, *I moralisti classici* (2^a ediz.)
221. Hippolyte Taine, *Étienne Mayran*
222. Carlo Michelstaedter, *Il dialogo della salute*
223. E.M. Cioran, *Esercizi di ammirazione*
224. Joseph Roth, *La ribellione* (3^a ediz.)
225. Benedetto Croce, *Contributo alla critica di me stesso* (2^a ediz.)
226. Giovanni Macchia, *Tra Don Giovanni e Don Rodrigo* (2^a ediz.)
227. Alberto Savinio, *Capitano Ulisse*
228. Vivant Denon, *Senza domani*
229. Rudolf Borchardt, *Città italiane*
230. Colette, *Sido*
231. Aldous Huxley, *L'arte di vedere* (3^a ediz.)
232. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, V*
233. Ernst Jünger - Martin Heidegger, *Oltre la linea* (2^a ediz.)
234. Christopher Marlowe, *Tamerlano il Grande*
235. Leonardo Sciascia, *Alfabeto pirandelliano* (3^a ediz.)
236. Georg Büchner, *Lenz*
237. *Vijñānabhairava*, *La conoscenza del Tremendo* (2^a ediz.)
238. Leonardo Sciascia, *Una storia semplice* (8^a ediz.)
239. Jean-Pierre de Caussade, *L'abbandono alla Provvidenza divina*
240. Joseph Roth, *Il peso falso* (2^a ediz.)
241. Manlio Sgalambro, *Anatol*
242. Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*
243. Benedetto Croce, *Breviario di estetica - Aesthetica in nuce*
244. Ivo Andrić, *I tempi di Anika*
245. C.S. Lewis, *Diario di un dolore* (3^a ediz.)
246. E.M. Cioran, *Lacrime e santi*
247. Vladimir Zazubrin, *La scheggia*
248. Ernst Jünger, *Trattato del Ribelle* (2^a ediz.)
249. Nina Berberova, *Il giunco mormorante* (5^a ediz.)
250. Leonardo Sciascia, *Occhio di capra*
251. Wolfgang Goethe, *Favola* (2^a ediz.)
252. Calderón de la Barca, *La vita è sogno*
253. Sergio Quinzio, *Radici ebraiche del moderno* (4^a ediz.)
254. Elena Croce, *Lo snobismo liberale*
255. Jeremy Bernstein, *Uomini e macchine intelligenti*
256. Alfred Jarry, *L'amore assoluto*
257. Giorgio Manganelli, *Lunario dell'orfano sannita*

- 258. Alberto Savinio, *Alceste di Samuele e atti unici*
- 259. Iosif Brodskij, *Fondamenta degli Incurabili* (2^a ediz.)
- 260. Giuseppe Rensi, *La filosofia dell'assurdo*
- 261. James Hillman, *La vana fuga dagli Dei*
- 262. Fabrizio Dentice, *Messalina*
- 263. F. Gonzalez-Crussi, *Note di un anatomopatologo* (2^a ediz.)
- 264. Manlio Sgalambro, *Del pensare breve*
- 265. Jacques Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*
- 266. Mario Soldati, *La confessione*
- 267. Giovanni Macchia, *Vita avventure e morte di Don Giovanni*
- 268. Colette, *Il grano in erba*
- 269. Nina Berberova, *Il lacchè e la puttana* (3^a ediz.)
- 270. Ingeborg Bachmann, *Il buon Dio di Manhattan*
- 271. Bruce Chatwin-Paul Theroux, *Ritorno in Patagonia* (2^a ediz.)
- 272. Benedetto Croce, *Ariosto*
- 273. Plutarco, *Il volto della luna*
- 274. Arthur Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione* (3^a ediz.)
- 275. Friedrich Nietzsche, *David Strauss*
- 276. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*
- 277. Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci
e Scritti 1870-1873*
- 278. Alberto Savinio, *Dico a te, Clío*
- 279. Leonardo Sciascia, *Morte dell'inquisitore*

**Stampato nel gennaio 1992
dalla Techno Media Reference s.r.l. - Milano**

**Piccola Biblioteca Adelphi
Periodico mensile: N. 280/1992
Registr. Trib. di Milano N. 180 per l'anno 1973
Direttore responsabile: Roberto Calasso**

«L'“annullamento” consiste in questo: rifarà *in senso inverso* tutte le azioni che ha compiuto dal momento in cui ha estratto i documenti da sotto il settimanale. Uscito dallo studio dell'avvocato, scenderà le scale voltato all'insù, farà retromarcia con la macchina, fino a casa sua, salirà le scale di casa sua guardando all'ingiù. Finalmente arriverà allo scaffale da dove ha preso i documenti e ve li riporrà, esattamente nella posizione in cui si trovavano prima e con un gesto inverso a quello con cui li ha presi. A quel punto l'azione peccaminosa sarà stata “annullata”.

«*Questo particolare modo di procedere, che qui è stato descritto in modo molto semplificato, è inserito in un modo generale di vivere ossessivo di cui darò ora un resoconto*».

«In una grande città moderna, un uomo tenta di annullare il tempo, di rendere non avvenuto quanto gli accade. La sorpresa che ciò provoca suscita una ricerca, che si muove su più piani. Il tentativo di annullamento risulta collegato con un problema di rinnegamento della morte, secondo una configurazione caratteristica che però si ritrova anche altrove: per esempio, nella trasformazione arcaica dei morti in antenati e in un evento tipico di questo secolo, il fascismo.

«Da quest'esame si profila una possibilità: non già quella di uguagliare una vicenda individuale a quella di interi gruppi o società (come tentò Freud in *Totem e tabù*), ma quella di fondare la differenza, *ineliminabile*, tra individuo e società nella diversa distribuzione di posizioni comuni.

«Ne risultano anche alcune questioni chiave, che riguardano: il problema del sacro pre-divino e post-divino; la storia, intesa non soltanto come "somma di tutte le storie possibili" (Braudel), ma anche come somma di quelle *impossibili*; infine l'idea di un sapere sull'uomo che abbia come asse centrale comune l'elaborazione temporale (cronotipia)». Così Fachinelli stesso presentava questo libro, quando lo pubblicò presso la sua casa editrice «L'erba voglio» nel 1979.

Oggi lo leggiamo come una di quelle rare indagini che sanno intrecciare e mescolare con naturalezza l'analisi delle potenze psichiche che reggono *un* singolo e il singolo con quella sulle potenze che operano nella storia.